Mauricio Beuchot

PERFILES ESENCIALES DE LA HERMENÉUTICA




BREVIARIOS

PERFILES ESENCIALES DE LA HERMENÉUTICA



Perfiles esenciales de la hermenéutica

563 de la Colección **Breviarios**

Mauricio Beuchot

Perfiles esenciales de la hermenéutica




Fondo de Cultura Económica
Universidad Nacional Autónoma de México

Primera edición, 2008
Primera reimpresión, 2011

Beuchot, Mauricio
Perfiles esenciales de la hermenéutica / Mauricio Beuchot. — México : FCE / UNAM, IIF, 2008
196 p. ; 17 × 11 cm — (Colec. Breviarios; 563)
ISBN 978-968-16-8596-6 (FCE)
ISBN 978-970-32-5279-4 (UNAM)

1. Hermenéutica 2. Filosofía I. Ser. II. t.

LC BD241 Dewey 082.1 B846 V.563

Distribución mundial

Instituto de Investigaciones Filológicas
Circuito Mario de la Cueva
Ciudad de la Investigación en Humanidades, Zona Cultural
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C. P. 04510, México, D. F.
www.filologicas.unam.mx; www.etienda.unam.mx;
iifl@servidor.unam.mx
Departamento de Publicaciones del IIFL
Tel. 5622-7347 Fax 5622-7349

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001: 2008

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672 Fax (55) 5227-4694

ISBN 978-968-16-8596-6 (FCE)
ISBN 978-968-16-5279-4 (UNAM)

Impreso en México • *Printed in Mexico*

INTRODUCCIÓN

En esta obra se intenta hacer una presentación de los rasgos más esenciales de la hermenéutica, ese saber de los textos que se ha llegado a imponer como el instrumento cognoscitivo más extendido en la filosofía contemporánea. Solamente abordaremos los elementos indispensables para tener una idea suficiente, aunque somera, de lo que es y de lo que ha significado la hermenéutica en nuestra época filosófica tardomoderna o posmoderna. Se dice que éste es el tiempo de la hermenéutica, de la interpretación, y con ello se da a entender que lo que ahora resulta más difícil es comprendernos. Por ello es necesario, en estos momentos de crisis no sólo filosófica, sino cultural, adentrarnos lo más posible en la hermenéutica y en los caminos que se presentan para su avance.

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación; trata de comprender textos, lo cual es —dicho de manera muy amplia— colocarlos en sus contextos respectivos. Con eso el intérprete los entiende, los comprende, frente a sus autores, sus contenidos y sus destinatarios, estos últimos tanto originales como efectivos. Ahora asistimos a una explosión de la hermenéutica, que se ve omnipresente y variopinta, de matices muy diferentes. La hermenéutica nos muestra una cara múltiple. Pero, procurando

no traicionar la gran diversidad de planteamientos en esta disciplina, trataré de reunir aquí algunos de sus rasgos, problemas y perspectivas más básicos, de modo que puedan servir de contacto inicial con ella.

La hermenéutica tiene sus orígenes históricos ya en los griegos. Aristóteles, en su *Peri hermeneias*, dejó muchas ideas inapreciables sobre ella. Los medievales, con su exégesis bíblica de los cuatro sentidos de la Escritura, fueron afanosos cultivadores suyos. El Renacimiento llevó al máximo la significación simbólica de los textos, al tiempo que originó la filología, más atenida a la letra. La modernidad lleva adelante esa filología, con tintes de cientificismo, hasta que, en la línea del romanticismo, Schleiermacher resucita la teorización plenamente hermenéutica. Su herencia se recoge en Dilthey, que la aplica a la filosofía de la cultura y de la historia. De él supo recibirla Heidegger, en sus intrincadas reflexiones sobre el ser y el hombre. La transmite a Gadamer, el cual ha influido sobre otros más recientes, como Ricoeur y Vattimo. Esta genealogía de la hermenéutica sigue viva y actuante hoy en día.

Con todo, hay que tener precaución. Hoy en día, la hermenéutica ha recibido formulaciones demasiado extremas. Cansados del racionalismo y el cientificismo, la hermenéutica se ha ido al extremo del relativismo y el subjetivismo. Es decir, por huir del paradigma de la univocidad, se ha deslizado al paradigma de la equivocidad. Proliferan las hermenéuticas relativistas, equivocistas, en las que

casi todo se vale, en las que casi cualquier interpretación es válida, o de plano no hay ninguna validez ni objetividad para la interpretación. Por eso conviene encontrar un punto medio, una moderación prudencial (en eso consiste la *phrónesis* que enseñaba Aristóteles y que ha recogido y revitalizado Gadamer en su hermenéutica). En efecto, no se trata de volver a la hermenéutica univocista; pero tampoco se trata de hundirnos en la hermenéutica equivocista, que es el paradigma de hoy (a pesar de que se habla de la caída de los paradigmas, o tal vez por eso); hay que buscar una hermenéutica diferente, que sería una hermenéutica analógica, que nos haga interpretar desde un lugar diferente de la mera univocidad y la mera equivocidad, que ya no conducen a ninguna parte. Es lo que trataré de construir en lo que sigue, lo cual se verá recogido al final, como una esperada cosecha. Por eso, además de procurar que este libro sea una introducción general a la hermenéutica, también he querido que lo sea a la hermenéutica analógica, la cual creo que es la que se necesita en el contexto mismo en el que la hermenéutica contemporánea se encuentra.

Deseo hacer público mi reconocimiento a Francisco Arenas-Dolz, Ricardo Blanco, Sixto J. Castro, Jesús Conill, Adela Cortina, Maurizio Ferraris, Jean Grondin, Andrés Ortiz-Osés, Miguel Ángel Quintana, Luis Enrique de Santiago Guervós y Gianni Vattimo por sus atinadas sugerencias sobre diversos aspectos de este texto.

1. PEQUEÑA HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA
(Su desembocadura en una hermenéutica analógico-icónica)

La historia de la hermenéutica podrá enseñarnos lo que ella misma es y por qué siempre ha necesitado el equilibrio analógico en su seno. De hecho, el camino de la hermenéutica en su historia muestra que se ha debatido entre la univocidad y la equivocidad, representadas como el sentido literal y el sentido alegórico, o entre la metonimia y la metáfora, pues son los que tiran hacia esos extremos. También la historia de la hermenéutica nos hace ver que siempre se ha tratado de encontrar ese equilibrio analógico.

Por eso también será bueno ver, además del curso histórico que nos exhibe la pugna entre el sentido literal y el alegórico, las tensiones que se infieren mutuamente la metonimia y la metáfora. De esa manera podremos captar más nítidamente lo que una hermenéutica analógica puede ofrecer dentro de la historia de los métodos de interpretación. La metonimia y la metáfora son aspectos de la analogía, conjuntados en su seno; eso hace que sea conveniente abordarlos separadamente, para ver las condiciones de su conexión y de su equilibrio armónico.

1.1. Algunos hitos principales

Ya desde los antiguos griegos, Platón (428-347) habla en sus diálogos *Ión* y *Epinomis* del hermeneuta como intérprete (esto es, como traductor) y como exégeta de los poemas, sobre todo los homéricos, donde se depositaba mucho de la religión y de la cultura helenas.[1] Pero, inclinado al univocismo de lo ideal, por su doctrina de las formas puras y trascendentes, se burla del hermeneuta que interpreta esos textos en sentido figurado, alegórico; parece preferir la literalidad; no por nada tenía, como se ve en la *República*, un enconado recelo hacia los poetas y los que se acercan a sus moldes de pensamiento. Aunque usaba mucho los mitos, y se acercó a la analogía por ellos,[2] predominó su lucha contra el devenir de los heracliteanos, y le pudo más su abuelo filosófico Parménides, jefe de los eleatas. Se protege del devenir de los significados con una hermenéutica cerrada en la univocidad, en el significado preciso y límpido, como las tersas ideas y formas puras en las que lo sustentaba.

Fue Aristóteles (384-322) quien rescató la *analogía* de los pitagóricos, más la idea que el nombre, pues usa poco el término,[3] pero aparecen otros equi-

[1] *Cf.* M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002, pp. 13 y ss.

[2] *Cf.* P. B. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*, París, Éditions Contemporaines, Boivin et Cie., 1948.

[3] *Cf.* G. L. Muskens, *De vocis* analogias *significatione ac usu apud Aristotelem*, Groningae-Bataviae, J. B. Wolters, 1943.

valentes, como la predicación *pros hen* o *ad unum*, y ofrece una alternativa más viable que la de su maestro Platón, aunque no fue seguida del todo. En efecto, los pitagóricos habían introducido la idea de la analogía o proporción, para adquirir un conocimiento que no alcanzaba la exactitud que se esperaba —al fin poseedores de un gran espíritu matemático— pero que tenía la suficiente como para subsistir. A esa idea de la analogía como proporción, Aristóteles añade la idea, más cercana a su maestro Platón, de una jerarquía de sujetos a los que se les atribuía un predicado, según mayor o menor apropiación. De esta manera había un analogado principal, que presidía y comandaba la aplicación de un atributo; de ahí el nombre de *analogía de atribución*, o según algún principal. Algo se podía decir de muchas maneras *(polajós légetai)*, pero según un orden a uno *(pros hen)*, esto es, siguiendo una jerarquía que empieza por uno que carga con el peso fuerte de esa significación. Por ejemplo, el atributo *sano* se aplica de manera más propia al animal o al organismo, pero también, de manera derivada, al alimento, a la medicina, al clima, a la orina e incluso a una amistad. Oscila, entonces, desde una significación propia hasta una impropia o metafórica, y tiene esa plasticidad que ayuda a abarcar conceptos que no son estáticos sino flexibles.

En la época helenística o alejandrina, por obra de los escépticos, pero también de los estoicos y neoplatónicos, sobreabundó una hermenéutica equivocista, ya que se llegó a interpretar alegóricamen-

canónigos regulares de san Agustín, que vivían como monjes, dados a la contemplación, tales como los de la Abadía de San Víctor, y entre ellos Hugo el victorino (h. 1097-1141). Hay un pequeño opúsculo sobre la interpretación de la Escritura, atribuido a este autor, tal vez de alguien de esa abadía, en todo caso un discípulo suyo. Allí aborda Hugo la interpretación del libro de Job, y el solo comienzo le basta para hacer todo un dilatado tratamiento. Toma el texto inicial: "Hubo un hombre llamado Job, de la tierra de Hus, que, habiendo sido muy rico, se desplomó en tal miseria que, sentado en un estercolero, se rascaba la pus con un pedazo de teja". Y de inmediato dice: "El sentido literal es claro, pasemos al espiritual",[6] que es como se llamaba al simbólico o alegórico. Así, en una sola línea da cuenta del sentido literal, y no puede esperar para pasar al sentido alegórico o espiritual. Él mismo lo justifica, tomando aquellas palabras de san Pablo (II Cor., 3, 6) de que "la letra mata, el espíritu da vida". Así, el sentido literal, univocista, nos deja en la frialdad del alma, mientras que el simbólico le calienta el afecto y la vivifica por el éxtasis contemplativo. Pero este gusto por la alegoría está muy cerca del equivocismo, y a muchos les dio miedo. Cuando surge la escolástica, la exégesis, por reacción frente a los místicos, se vuelve asunto de profesores, de esquemas rígidos, con lógica aplicada, con polémica dialéctica, científica, univocista.

[6] H. de San Víctor, *De scripturis et scriptoribus Sacris Praenotatiunculae*, en Migne, *Patrologia Latina*, 175, París, Garnier-Migne, 1879, col. 12BC.

Esto sucedió hasta que san Buenaventura (1217-1274) y santo Tomás (1225-1274) dieron equilibrio y proporción a la hermenéutica, situándose en una postura intermedia y equilibrada, hermenéutica analógica la de ambos, y, según se dice que en la analogía predomina la diferencia, bastante diferente era cada uno de los dos: en san Buenaventura, más poeta, predominaba la hermenéutica alegórica, como herencia de los padres victorinos, y en santo Tomás predominaba la exégesis literal, pero sin renunciar al gozo poético de la alegoría y el símbolo. Era una hermenéutica analógica, que ponía en la justa proporción (que es lo que significa *analogía*) el sentido literal y el sentido alegórico, según el texto del que se tratara.

Pero en el Renacimiento, con el humanismo, puerta de la modernidad, se relegó la hermenéutica alegórica, por su peligro de ambigüedad, y como búsqueda del ideal univocista, ya sea en la exégesis bíblica, con el olvido del sentido simbólico por parte de los reformados,[7] ya sea en la filología, que nacía como ciencia, y que buscaba el sentido literal en los autores clásicos: lo que verdaderamente habían dicho, con la objetividad de ciencia nueva. Es cuando se hacen las principales ediciones críticas, algunas de las cuales persisten hasta ahora, como la de Platón, hecha por Stephanus o Estienne. Es el ideal de una filología científica, pura y depuradora de los textos, que corrigiera las interpolaciones de

[7] *Cf.* J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, pp. 70 y ss.

los medievales, y que llegara a una objetividad a toda prueba. Inicios univocistas de la hermenéutica moderna, en ese renacer del humanismo clásico.

Mas surge como reacción un tiempo equivocista, el barroco, al menos con el peligro de la equivocidad, por la proliferación de alegorías, símbolos, emblemas, estudio de los mitos, ahora de varias religiones, jeroglíficos y enigmas, como en el célebre Kircher, jesuita iluminado y ocultista a la vez, hermético o hermetista, muy cercano al espíritu hermenéutico. Ya de hecho en el barroco hubo una gran búsqueda de la analogicidad, tanto en los jesuitas, a los que se atribuye el barroco, por la Contrarreforma, por ejemplo en Francisco Suárez (1548-1617), con un tipo especial de analogicidad; como en los dominicos, que también contribuyeron, por ejemplo en Francisco de Araujo (1580-1664), defensor del cardenal Cayetano frente a los suarecianos, y en Juan de Santo Tomás (1589-1644), el gran semiótico.

Y tal vez, aunque de una manera extraña, se encuentra en Juan Bautista Vico (1668-1744), a caballo entre el barroco y la Ilustración, que trató de hacer una nueva síntesis de literalidad y alegoría en su ciencia nueva, la historia y la filología, cabezas de las humanidades, frente a la otra ciencia nueva, la de Galileo, la físico-matemática, que también surgía.[8] Contra Descartes y la crítica, Vico propone la retórica. La retórica era la hermenéutica; pues, como ya había hecho conciencia san Agustín, lo

[8] *Cf.* M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, ed. cit., pp. 52 y ss.

mismo que servía para expresar servía para leer, o, como diríamos ahora, lo mismo que sirve para encodificar sirve para decodificar, para interpretar. Tiempo de analogía, pero que duró poco, que fue efímero.

Y brilla la Ilustración, que propone la ciencia, con su racionalismo y su empirismo, a veces irreconciliables, tanto como lo analítico y lo sintético, las verdades de razón y las verdades de hecho, tan separadas como el cuerpo y el alma de Descartes. Pero se iban a conectar por la glándula pineal, donde la sangre se hace delgada y los espíritus vitales se hacen sutiles. Aquí la hermenéutica decae, precisamente por ese ideal iluminista de ciencia, por ese empirismo o sensismo tan extremo al que se llega. La hermenéutica amenaza con desaparecer, y es reducida a su mínima expresión; el univocismo reduce el espacio de la hermenéutica.

Por lo demás, la Ilustración tuvo dos hijos, hijos gemelos, pero contrarios; nacidos casi por los mismos años, o uno un poco después que el otro: el romanticismo y el positivismo. Hijos de una misma madre, fueron, sin embargo, enemigos. El romanticismo propició una hermenéutica equivocista. Curiosamente, fue en el romanticismo cuando resurgió la hermenéutica, sofocada por la modernidad y la Ilustración, por ese univocismo tan asfixiante que casi la había disuelto. Revive sobre todo con Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834),[9] aquel genial filósofo y teólogo romántico que in-

[9] *Cf.* J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, ed. cit., pp. 108 y ss.

terpretaba a los griegos y la Biblia (como si fuera un medieval). En su interpretación usaba como instrumento el sentimiento: el *Gefühl*, como él decía, y mediante él se zambullía en el texto, hacía inmersión empática en el mundo del autor, y decía conocerlo mejor de lo que ese autor podía conocerse a sí mismo. Pero en sus exégesis bíblicas fue cayendo en un relativismo cada vez más grande. Primero decía que todas las confesiones cristianas eran lo mismo, tenían la misma intención de comprender y vivir las palabras de Jesús; pero al final de su vida todas las religiones valían exactamente lo mismo, todas eran igualmente buenas y daban la misma salvación. Como se ve, la hermenéutica romántica es de un equivocismo muy extremo. A ella se opone lo que, como una caricatura, se podría llamar la hermenéutica positivista, pues de hecho no es hermenéutica, ya que ésta tiene lugar sólo donde hay polisemia, plurivocidad, y no donde sólo cabe un único sentido, como en la univocidad. Ellos exacerbaron el ideal de claridad, de exactitud, y sólo admitían una sola lectura, una sola interpretación. Me parece que el paradigma de ello es John Stuart Mill (1806-1873), en su obra *A System of Logic*, donde pide con insistencia efectuar definiciones exactas de las palabras que usamos y ofrecer argumentaciones rigurosas de nuestras tesis, de modo que no quede ambigüedad alguna.[10]

[10] Tanto para la hermenéutica "romántica" de Schleiermacher, como para la hermenéutica "positivista" de Mill, *cf.* M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997, pp. 27-46.

Un momento muy importante para la hermenéutica en el siglo XIX fue el de Nietzsche y el de Dilthey. Friedrich Nietzsche (1844-1900) hizo de la hermenéutica la rama principal de la filosofía, con su idea de que no hay hechos, sino interpretaciones. Igualmente, con su denuncia del nihilismo europeo, y con su acusación de la metonimia como mentira y su reivindicación de la metáfora; asimismo, con su apreciación de la retórica y su gusto por los mitos griegos, al igual que con su perspectivismo. A su turno, Wilhelm Dilthey (1833-1911), que exhumó las ideas de Schleiermacher, principalmente la de una hermenéutica como saber general.[11] Buscando el fundamento de las ciencias humanas, principalmente de la historia, no lo encontró en la metafísica, sino en la psicología y, sobre todo, en la hermenéutica. Contraponía la explicación y la comprensión, siendo esta última la más propia de las ciencias humanas o del espíritu.

Esto lo recoge Martin Heidegger (1889-1976), que embona la hermenéutica diltheyana con la fenomenología de su maestro Husserl.[12] Habla de la hermenéutica de la facticidad, poniéndola como un ingrediente, junto a la fenomenología, para hacer la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Luego se ocupa de Nietzsche, a quien, en lugar de considerar

[11] *Cf.* M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, ed. cit., pp. 127 y ss.

[12] *Cf.* R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 101 y ss.

como un hermeneuta que disuelve la metafísica, lo ve como el último gran metafísico, por su transformación del ser en valor y el valor en ser, así como por sus tesis nihilistas y relativas al eterno retorno.

Discípulo de Heidegger, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) recoge la importancia que aquél le había dado a la hermenéutica, aunque después la dejó de lado. Gadamer asume de manera más radical la hermenéutica, y llega a universalizarla. Estudia aspectos capitales de ella, tales como la noción de tradición, la de formación, la de clásico, la de fusión de horizontes y la de aplicar la *phrónesis* aristotélica como modelo de la interpretación.[13]

Hubo otros hermeneutas, como Emilio Betti (1890-1968), que aplicaron la hermenéutica al derecho, en este caso con un ideal objetivista o univocista. Otros salieron a avenidas más amplias y hasta equivocistas, como Cassirer y Eliade. Pero un equilibrio notable se encuentra en Paul Ricoeur (1913-2005), que supo desarrollar la hermenéutica e incluso aplicarla a los mitos, al psicoanálisis, a la historia e innúmeros campos.[14] Estudió de manera especial el símbolo y la metáfora, y llegó a aplicaciones muy interesantes de la analogía en la hermenéutica y la ontología del actuar, del sujeto y del sí mismo o de la persona.

[13] *Cf.* M. Maceiras Fafián-J. Trebolle Barrera, *La hermenéutica contemporánea,* Madrid, Cincel, 1990, pp. 55 y ss.

[14] *Cf.* M. Beuchot, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente,* Puebla (México), BUAP, 1989, acerca de Ricoeur y el psicoanálisis.

Aunque más bien han estado en la pragmática, en la línea de Ch. S. Peirce, también tuvieron una época hermenéutica, y pueden considerarse por ello hermeneutas, Karl-Otto Apel (1922-) y Jürgen Habermas (1929-), preclaros eslabones de esta cadena. Ellos han practicado una hermenéutica crítica, que comenzó siendo crítica de las ideologías, de vena marxista o neomarxista de la escuela de Fráncfort, centrándose en el diálogo y en la ética discursiva.[15]

Un ideal semejante al del positivismo decimonónico vemos en el siglo XX. A una corriente univocista ha seguido otra equivocista. El positivismo atravesó todo el siglo XIX y llegó a los principios del XX más fuerte y recrudecido. Hacia los años treinta, en una de las etapas de la filosofía analítica, adquirió el nombre de neopositivismo o positivismo lógico. Fue allí la eclosión del ideal de pureza epistemológica, ya que se buscaba, mediante la lógica matemática, como método perfecto, lo que se llamaba la mejor teoría, es decir, la mejor interpretación; pero no convivía con otras, sino que tenía que ser única, era la sola interpretación válida, que desbancaba a todas las demás. Aquí el univocismo, según puede verse, alcanzaba grados muy altos, con la pretensión de un lenguaje lógico perfecto y el ideal de una ciencia unificada.[16]

[15] *Cf.* A. Cortina, "La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?", *Estudios Filosóficos*, XXXIV/95 (1985), pp. 83-114.

[16] *Cf.* J. J. Acero, *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Cincel, 1985, pp. 127 y ss.

Algo parecido encontramos en el estructuralismo, que, habiendo comenzado con una pretensión muy grande de cientificidad, fue poco a poco cayendo en un relativismo y un subjetivismo muy grandes también. Pero, como reacción a esas pretensiones de univocidad de la analítica y del estructuralismo, en el propio seno de esas corrientes comenzaron a surgir pensadores rebeldes que ahora son conocidos como posmodernos, o vinculados con el movimiento de la posmodernidad.[17] Autores que atacan esa pretensión de una única verdad, de una ciencia exacta o estricta, y minan el conocimiento al punto de decirnos que no hay verdad, que todo es relativo y que no hay nada universal ni necesario. Inclusive han apoyado al estructuralismo en su destrucción del sujeto, en su hacer desaparecer al hombre en las mismas ciencias humanas, como lo hizo Michel Foucault. O han atacado la fenomenología a la par que al estructuralismo, como Jacques Derrida, quien acusa de *logofonocentrismo* a Occidente, y propone la *gramatología*, esto es, la escritura como anterior a la voz, pero casi sin sentido, como una mera traza que se pierde. Otros, como Vattimo, retoman a Nietzsche y al segundo Heidegger, y nos hablan de una metafísica débil, infectada de nihilismo, que acompaña al ser en su muerte lenta, pues poco a poco va a desaparecer. En la misma filosofía analítica, alguien que ya se llama posanalítico o neopragmático, como

[17] Estudiaremos a los autores posmodernos más *ex professo* en el capítulo 8 de este volumen.

Richard Rorty, sostiene un particularismo y un contingentismo muy fuertes, de modo que no cabe metafísica alguna, sino solamente la mera lingüisticidad, el giro lingüístico de la filosofía.

De hecho, la hermenéutica reciente ha querido asesinar a la metafísica, devorarla, en aras de una relativización y particularización en la que no cabe nada universal, ni esencias ni principios, porque son violentos y no permiten la diferencia, que es lo que ahora defienden todos, hasta casi desear la muerte de toda identidad o mismidad. Es cuando hace falta una hermenéutica analógica. En el estira y afloja de la lucha de esos univocismos y equivocismos a ultranza, hace falta algo que conduzca a cierto orden, que lleve a algún equilibrio, y esto le toca al pensamiento de la proporción, de la proporcionalidad o equidad, cual es el pensamiento analógico.

Ya ha habido intentos en ese sentido. A mí me ha gustado mucho la empresa intelectual de Paul Ricoeur, pero me parece que se quedó corto.[18] Sin embargo, marca un camino, a pesar de que no se da cuenta de que, al no avanzar, está permitiendo cierta desviación. Ricoeur llega, en sus profundos estudios sobre la hermenéutica de Dilthey, Heidegger y Gadamer, a la captación de que la metáfora es lo más difícil de interpretar, y por ello es la cruz y aun el núcleo de una teoría de la interpretación.

[18] *Cf.* M. Beuchot, "La hermenéutica analógica y la hermenéutica de Paul Ricoeur", en A. Xolocotzi (coord.), *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio*, México, UIA, 2003, pp. 123-135.

Pone como paradigma hermenéutico la interpretación de la metáfora, el acto interpretativo más complejo, en el que se juega y hasta se lucha por rescatar el sentido metafórico más allá del sentido literal. La interpretación metafórica vive de la dialéctica o pelea a muerte entre el sentido literal y el sentido metafórico. Es muy hermosa la propuesta de Ricoeur. Pero hay un peligro, y es que la metáfora es, ciertamente, una forma de la analogía, pero la más cercana a la equivocidad; la que, si no se tiene mucho cuidado, nos puede hacer caer en una hermenéutica equivocista como la del romanticismo, por huir de la hermenéutica literal del positivismo, condenada a la univocidad.

Debido a eso, busqué algo que me hiciera escapar del peligro equivocista de una hermenéutica que tenía como modelo la metáfora, la interpretación tan compleja de lo metafórico. Además de la metáfora había que contar con la metonimia. Así como la metáfora —que es transformación de sentido— es la raíz de la poesía, así la metonimia —que es pasar del efecto a la causa y de la parte al todo, o sea, explicar y universalizar— nos provee las bases de la ciencia. Y ambas, metáfora y metonimia, a pesar de que son dos figuras poéticas y retóricas, fundan nuestro discurso humano.

1.2. Lección de la historia: la pugna entre sentido alegórico y sentido literal, o metáfora y metonimia como aspectos de la analogía

Pues bien, había que recuperar la metonimia, para que conviviera con su hermana, la metáfora. No bastaba la hermenéutica ricoeuriana, pues se centraba demasiado en la metáfora y dejaba fuera la metonimia. Pero, como ya habíamos visto, la metáfora es una parte de la analogía, la de proporcionalidad impropia o metafórica, sólo una parte de ella. Y se nos mostró allí que, precisamente, la analogía de proporcionalidad propia y, mucho más, la de atribución, cumplen funciones metonímicas en el pensamiento; son la parte de metonimia que necesitaba adjuntar a la metáfora, para no quedarme en un pensamiento tan débil. Como sabemos, fue Nietzsche el que adjudicó a la metáfora el origen de toda lengua; Heidegger insistió en ello en su segunda etapa, en sus estudios sobre este autor y sobre el poeta Hölderlin; y el culmen llega con Derrida, para el cual no sólo todo lenguaje es metafórico, sino que no hay la posibilidad de una metafórica o disciplina que nos haga entender la estructura y función de las metáforas.

La posmodernidad, muy influida por Nietzsche y Heidegger, es, en efecto, una eclosión de lo metafórico. Pero tenemos que salvaguardar algo de la metonimia, de la metonimicidad que permita al pensamiento superar el conocimiento y el lenguaje

subjetivos para remontarse a lo universal y explicativo. De otra manera no saldremos del marasmo actual del relativismo, del subjetivismo y del nihilismo. Necesitamos una hermenéutica distinta, que evite el univocismo de los cientificistas y el equivocismo de los epígonos de la posmodernidad. Una hermenéutica analógica. Una que recupere ese instrumento maravilloso que encontraron los pitagóricos, la *analogía* o proporción, y la descubrieron precisamente cuando chocaron con los números irracionales, para domeñarlos o domesticarlos sólo de manera indirecta, aproximativa, titubeante y firme a la vez.

La analogía, que Aristóteles usa para hablar del ente, que se dice de muchas maneras, que se aplica en todos los ámbitos según proporción, al igual que la de los pitagóricos, hace lo inconmensurable un poco más conmensurable. Y, participando de este vértigo, santo Tomás lo aplica no sólo al ente, sino al ser, al *actus essendi* como raíz de las cosas, y también al conocimiento de Dios, tanto por proporcionalidad como por atribución. E incluso por proporcionalidad impropia o metafórica, pues dedica un artículo, al comienzo de la *Suma Teológica*, para demostrar que de Dios es posible y a veces necesario hablar con metáforas. El maestro Eckhart privilegiará la analogía de atribución, por la visión jerarquizante y neoplatónica que tiene; pero era la analogía, en ese uso particular, la que evitaba que pudiera tachársele de panteísmo, o de cualquier herejía; no supieron oírlo ni leerlo quienes lo acusaron. Y el cardenal Cayetano llevó la doctri-

na de la analogía, tan útil para la metafísica, a sus esquemas lógicos tan precisos, gran lógico formal, casi formalista, en el cuadro que más manejamos: analogía de desigualdad, analogía de atribución, de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia o metafórica. Pero, como se ve, en esa formalización de la analogía juegan la ciencia y la poesía, lo metonímico y lo metafórico, lo ontológico y lo hermenéutico.

Más que un acto de interpretación metafórica, como quiere Ricoeur, la hermenéutica necesita un acto de interpretación analógica, que trascienda la metáfora y permita la intervención de la metonimia.

La metáfora privilegia el sentido alegórico; la metonimia privilegia el sentido literal en la interpretación de los textos. Es el ideal de santo Tomás en su exégesis. Aplicada en la actualidad a la hermenéutica, superaríamos la pugna entre Umberto Eco y Richard Rorty, el primero defendiendo a ultranza el sentido literal, en la línea de la pragmática analítica, y el segundo sosteniendo que toda lectura es alegórica, en la línea de un neopragmatismo posanalítico, y de hecho posmoderno, pues llega a decir que los textos no se interpretan, se usan.[19] Es decir, los leemos subjetivistamente y los acomodamos a lo que nos interesa. Y ya habla como Derrida, desconstruye los textos, sin darse cuenta de que

[19] *Cf.* R. Rorty, "El progreso del pragmatista", en U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 112 y ss.

lo que verdaderamente desconstruye la univocidad no es quedarse en la equivocidad, sino, mediante el paso por la equivocidad desde la univocidad, alcanzar la analogía.

1.3. Resultado: el despertar de las cosas por las palabras

En conclusión, en esta época hermenéutica, de giro lingüístico, tanto analítico como posmoderno, es necesario explorar y ensayar un modelo analógico de interpretación. Más allá de los modelos univocistas y equivocistas, e incluso más allá del modelo metafórico de Ricoeur. Para ello tenemos la teoría de la analogía, que viene en nuestra tradición, desde los pitagóricos, pasando por Aristóteles, por santo Tomás, por Cayetano, hasta llegar a nuestros días.

En México, uno de los que más usaron la noción de analogía fue Octavio Paz. Ciertamente lo aplicaba a la poesía, pero nos indica la necesidad que de ella existe hoy. Fue uno de los que más aprecio hicieron de ella. Y la vieron como el alma de la poesía, pero también la aceptaban para otros ámbitos del ser y del saber. Es lo propio y más constitutivo de la poesía, del poema; y también tuvo sus épocas de preferencia, como el barroco, el romanticismo, el simbolismo y el surrealismo. Así la veía Paz. Él dice en un célebre verso suyo, que apunta a nuestra caótica situación cultural presente, en la que los hechos son aplastados por las interpretaciones: "...reposan

a la sombra de sus nombres las cosas".[20] Pero, como necesitan revivir, llega el hombre, las toca con la analogía, y ellas despiertan.

[20] O. Paz, "Entre irse y quedarse", *Cuadernos de Literatura*, México, 1 (1976), p. 16.

2. CONSTITUCIÓN Y MÉTODO DE LA HERMENÉUTICA EN SÍ MISMA

Lo PRIMERO que tenemos que hacer con la hermenéutica, al igual que con toda disciplina cognoscitiva, es definirla, al menos un poco. Hay que precisar cuál es su objeto y cuántas clases posee, hay que discernir qué tipo de saber es, cuál es su método propio y qué finalidad tiene en el ámbito de los saberes. Así aprehenderemos la especificidad de nuestra disciplina hermenéutica. Y lo haremos en función del acto mismo de interpretación en su proceso propio, el cual nos mostrará el tipo de pregunta que plantea y el camino por el que la responde.

Se ha hablado, a partir de Gadamer, de una universalización de la hermenéutica, es decir, que se la encuentra en todos los saberes humanos.[1] Eso por lo menos se ve en el campo de las ciencias humanas: filosofía, literatura, historia, derecho, etc. Mas, antes de ver las aplicaciones que puede tener, conviene conocer sus rasgos fundamentales, que es lo que trataremos de hacer a continuación.

[1] *Cf.* M. Ferraris, *La hermenéutica*, México, Taurus, 2001 (reimpr.), pp. 28 y ss.

2.1. Su naturaleza

He dicho que la hermenéutica es la disciplina de la interpretación; pues bien, ella puede tomarse como arte y como ciencia, arte y ciencia de interpretar textos. La interpretación es la comprensión, vista aquí, heideggerianamente, como un proceso, no como un acto instantáneo y definitivo, sino que va profundizando sucesivamente en lo que interpreta. La misma noción de texto ha cambiado mucho. Los textos no son sólo los escritos, como ha sido lo usual, sino también los hablados —en los que ha insistido Gadamer—, los actuados —las acciones significativas, de Ricoeur— y aun de otros tipos: un poema, una pintura y una pieza de teatro son ejemplos de textos; van, pues, más allá de la palabra y el enunciado. (Los medievales y los renacentistas llegaban a decir que el mundo mismo era un texto.)

Una característica peculiar que se requiere para que los textos sean objeto de la hermenéutica es que en ellos no haya un solo sentido, es decir, que contengan polisemia, significado múltiple. Eso ha hecho que la hermenéutica, para toda una tradición, haya estado asociada a la sutileza. Esta última consistía en la capacidad de traspasar el sentido superficial para llegar al sentido profundo, inclusive al oculto; también de encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno; y, en especial, de hallar el sentido auténtico, vinculado con la intención del autor, plasmado en el texto y

que se resistía a ser reducido a la sola intención del lector.

Tenemos ya tres cosas en la interpretación: *1)* el texto (con el significado que encierra y vehicula), *2)* el autor y *3)* el intérprete. (Suelen añadirse el código y el contexto.) El lector o intérprete tiene que descifrar, con un código, el contenido significativo que dio al texto el autor o escritor, y colocar ese texto en su contexto, para que adquiera el significado que el autor quiso darle, pero sin perder la conciencia de que él (el lector o intérprete) le da también algún significado o matiz subjetivo. La hermenéutica, pues, en cierta manera, descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextuación después de una labor elucidatoria y hasta analítica. Le añade una síntesis o comprensión.

2.2. Objeto y objetivo de la hermenéutica

Una ciencia se define por su objeto. Y he dicho que el objeto de la hermenéutica es el texto. Pero el texto es de varias clases.[2] Por eso más adelante tendremos que detenernos un poco en la noción de texto. Por ahora veamos no ya el objeto de la hermenéutica, que es el texto, sino el objetivo o finalidad del acto interpretativo. Éste es la comprensión del texto mismo, la cual tiene como intermediario o medio principal la contextuación. Es poner

[2] Ricoeur ha insistido en esto, y señala el paso del nombre "texto" al escrito, al diálogo y a la acción significativa.

un texto en su contexto y aplicarlo al contexto actual, que puede ser muy distinto. Por eso toda interpretación conlleva una autointerpretación. Nos interpretamos frente al texto, para ver su distancia respecto de nosotros, y alcanzar lo más posible de objetividad. El autor imprimió al texto una intencionalidad significativa, y muchas veces se distorsiona, por no poner el texto en el contexto en el que se emitió.

2.3. Ciencia o arte

Pero, al hacer esto, ¿actúa la hermenéutica como ciencia o como arte? Ante esta pregunta, hemos de responder que actúa como ambas cosas. En efecto, si entendemos, siguiendo a Aristóteles, la ciencia como un conjunto estructurado de conocimientos, en el que los principios dan la organización a los demás enunciados, podemos considerar como ciencia la hermenéutica; y si entendemos —igualmente con Aristóteles— el arte o técnica como el conjunto de reglas que rigen una actividad, también podemos ver la hermenéutica como arte, que enseña a aplicar correctamente la interpretación. Esto se ve a semejanza de la lógica, que también es ciencia y arte: construye ordenadamente el corpus de sus conocimientos, y los dispone en reglas de procedimiento que se aplican a los razonamientos concretos.

Pero, además de tener algo de ciencia y de arte, la hermenéutica tiene un aspecto prudencia, *phro-*

nético. Gadamer toma de Aristóteles la noción de prudencia o *phrónesis,* y dice que es el modelo de la interpretación, del acto hermenéutico. Recordemos que la *phrónesis* se aplicaba a la acción, para, después de la deliberación, en la que sopesaba los pros y los contras, elegía los medios para llegar a los fines propuestos. Gadamer la aplica, por analogía, al texto, haciendo ver que usamos la *phrónesis* para interpretar, ya que —con una estructura retórica— deliberamos sobre interpretaciones rivales de un texto con el fin de elegir la mejor o las mejores, y llegar así a un juicio interpretativo adecuado. Algunos han criticado a Gadamer por querer aplicar la *phrónesis* aristotélica, que tenía por objeto la acción, como modelo de la hermenéutica, que tiene por objeto la interpretación de textos. Pero podemos aceptarla, sabiendo que es una aplicación de la analogía: la interpretación es análoga a la deliberación prudencial, tienen elementos comunes y por eso la primera puede servir de modelo y estructura a la segunda.

El proponer la *phrónesis* como modelo de la hermenéutica, según lo hace Gadamer, es en el fondo sostener que la hermenéutica no tiene reglas, es decir, no tiene método.[3] Se va haciendo la virtud o *areté* de la interpretación, con la práctica y la atención a algunos modelos. Yo prefiero una postura intermedia, como la de Ricoeur, para el que la hermenéutica puede tener algunas reglas muy genera-

[3] *Cf.* J. Grondin, *Introducción a Gadamer,* Barcelona, Herder, 2003, pp. 227 y ss.

les de procedimiento, sin que sean lo determinante (pues el que las siguiera tendría que hacer buenas interpretaciones, y eso no siempre sucede). Al modo como lo veían los medievales, la virtud aristotélica, a pesar de depender prioritariamente del ejercicio y la imitación, puede tener algunas reglas muy amplias que la guíen (es como tratar de combinar el "decir" y el "mostrar", de Wittgenstein).

2.4. División de la hermenéutica

En cuanto a la división de la hermenéutica en clases (y todavía no en partes), se han propuesto tres tipos de interpretación: *i)* la intransitiva, o meramente recognoscitiva, como la filológica y la historiográfica, cuya finalidad es el entender en sí mismo; *ii)* la transitiva, o reproductiva o representativa o traductiva, como la teatral y la musical, cuya finalidad es hacer entender; y *iii)* la normativa o dogmática, como la jurídica y la teológica, cuya finalidad es la regulación del obrar.[4] Pero a ello se puede objetar que toda interpretación recognoscitiva y normativa es también reproductiva o traductiva.[5] Y eso es cierto; por lo cual quizá haya que poner como cla-

[4] *Cf.* E. Betti, *Teoria generale della interpretazione,* Milán, Giuffré, 1955.

[5] *Cf.* A. Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna,* Barcelona, Anthropos, 1986, p. 71. Véase también, del mismo, *Mundo, hombre y lenguaje crítico. Estudios de filosofía hermenéutica,* Salamanca, Ed. Sígueme, 1976, pp. 121-151.

sificación tres tipos de traducción, según tres finalidades que se le pueden dar: comprensiva, reproductiva y aplicativa. Y además podrían señalarse dos aspectos: uno en que se buscara la teoría del interpretar, y otro en el que se enseñara a hacer en concreto la interpretación; esto es, el aspecto teórico y el práctico. Con ello tendríamos la división interna de la hermenéutica en dos partes: la hermenéutica *docens* y la hermenéutica *utens*, esto es, como doctrina y como utensilio, como teoría y como instrumento de la interpretación.

2.5. Teórica o práctica

Así, la hermenéutica no sería ciencia puramente teórica, ni ciencia puramente práctica, sino mixta de teoría y praxis, esto es, como *pura* y *aplicada*. Dice Aranguren: "toda *theoría*, además de ser *práxis* es a la vez, *poiésis*, al menos incoativamente, porque, como también ha hecho ver Zubiri, el saber implica el 'penetrar', 'registrar' e 'intervenir', y hay, por tanto, una unidad interna entre saber y modificar".[6] Aranguren, pues, hace ver que la ética es teórica y práctica, y aquí encontramos analogía con la hermenéutica, al igual que la habíamos detectado entre esta última y la lógica. También podemos ver analogía entre la hermenéutica y la prudencia, como ya desde antiguo se había visto entre esta úl-

[6] J. L. L. Aranguren, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1992, p. 22.

tima y la lógica. Tiene un aspecto fuerte de acto prudencial, de *phrónesis*.

2.6. Hermenéutica *docens* y hermenéutica *utens*

Así como en la escolástica se hablaba de lógica *docens* y lógica *utens*, es decir, la teoría lógica y la aplicación concreta de ésta en el razonamiento, así también se puede hablar de "hermenéutica *docens*" y "hermenéutica *utens*". Peirce entendía la lógica *docens* como sistema y la *utens* como lógica aplicada o metodología.[7] Aranguren hablaba de una "*ethica docens*" y una "*ethica utens*", y decía que no están tan disociadas: "la separación entre la moral vivida o *ethica utens* y los tratados de ética [*i.e.*, la *ethica docens*], que para casi nada la toman en cuenta, es incomprensible".[8] Por eso prefiero hablar de una hermenéutica *docens*, como teoría general de la interpretación; y una hermenéutica *utens*, viva, que va al caso concreto, adaptando de manera proporcional las reglas que ha derivado de su doctrina y de su práctica, según lo que tiene de prudencia o *phrónesis*. Así, la hermenéutica es primordialmente teórica y derivativamente práctica, porque el que pueda ser práctica se deriva de su mismo ser teó-

[7] *Cf.* Th. A. Sebeok-J. Umiker-Sebeok, "'Ya conoce usted mi método': una confrontación entre Charles S. Peirce y Sherlock Holmes", en U. Eco-Th. A. Sebeok (eds.), *El signo de los tres. Dupin, Holmes, Peirce*, Barcelona, Ed. Lumen, 1989, pp. 65-66.

[8] J. L. L. Aranguren, *Ética de la felicidad*, p. 25.

rica. Por eso he dicho antes que es ciencia y arte a la vez.[9]

También se podría hablar, como clases de hermenéutica, de una hermenéutica sincrónica y otra diacrónica, según se dé predominio a la búsqueda de la sistematicidad o de la historicidad en un texto. Igualmente, de hermenéutica sintagmática y de hermenéutica paradigmática, según se insista en la linealidad horizontal y la contigüidad o en la linealidad vertical de asociaciones, es decir, una lectura en superficie o una lectura en profundidad.

2.7. Su metodología

Por oposición al positivismo lógico, que endiosaba el método, cayendo en un metodologicismo muy grande, Gadamer llegó a pedir que renunciemos a tener reglas metodológicas, y a cultivar la hermenéutica como quien cultiva una virtud, la de la *phrónesis*. Pero, en seguimiento de Ricoeur, creo que se puede hablar de método hermenéutico en un sentido muy amplio, sencillamente como la recopilación de experiencias de procedimiento, que nos proporcionan algunas reglas, que era el sentido de la *techne* griega, para poder hablar de la

[9] Schleiermacher llama "arte" a la hermenéutica, pero no habla de ella como ciencia (F. D. E. Schleiermacher, "The Aphorisms on Hermeneutics from 1805 and 1809/10", en G. L. Ormiston-A. D. Schrift [eds.], *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur,* Albany, N. Y., State University of New York Press, 1990, p. 60).

hermenéutica como arte de la interpretación, que fue el que tuvo tradicionalmente. (Al ver que admito algunas reglas, algún tipo de método, el hermeneuta estadounidense Richard Palmer, en un congreso, me dijo que en realidad estoy combinando a Gadamer con Ricoeur, lo cual podía ser útil y adecuado; mas, como se verá, son reglas demasiado generales.)

He dicho que tradicionalmente la hermenéutica estuvo asociada a la sutileza.[10] Por eso se podría exponer la metodología de la hermenéutica en tres pasos que son tres modos de sutileza: *i)* la *subtilitas intelligendi* —que yo preferiría llamar *subtilitas implicandi*—, *ii)* la *subtilitas explicandi* y *iii)* la *subtilitas applicandi*.[11] También se podrían trasladar estos momentos a la semiótica: el primer momento

[10] Gadamer refiere la sutileza al Renacimiento, y dice que era un aspecto de su espíritu competitivo (*cf.* H. G. Gadamer, "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica", en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 100). Pero no se da sólo allí. En la Edad Media se confirió a Juan Duns Escoto el apelativo de "Doctor Sutil" *(Doctor Subtilis)*, y esa sutileza consistía en encontrar siempre una posibilidad donde los otros no la veían; ellos sólo veían dos. Inclusive tenía que ver con la teoría de las distinciones, como su famosa *distinctio formalis ex natura rei*, intermedia entre la real y la de razón, y que Ockham cercenó con su famosa navaja, por parecerle que había demasiadas sutilezas. Pero también tiene que ver con las distinciones en la interpretación (de la Biblia y de Aristóteles), ya que las distinciones llevan a una mayor precisión y síntesis.

[11] Es decir, sutileza para entender, o sutileza para implicar, sutileza para explicar y sutileza para aplicar. *Cf.* A. Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica*, pp. 71-72. Estos términos aparecen ya en J. J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, 1723 (*cf.* H. G. Gadamer, "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica", en *Verdad y método II*, ed. cit., p. 100) y reaparecen

tocaría a la sintaxis. En ese primer paso se va al significado textual o intratextual e incluso al intertextual. La razón es que el significado sintáctico es el que se presupone en primer lugar; sin él no puede haber (como aspectos del análisis) semántica ni pragmática.[12] Además, la explicación pertenece a la semántica, pues tiene que ver con la conexión del texto con los objetos que designa. Y la aplicación toca a la pragmática, ya que puede entenderse como traducir o trasladar a uno mismo lo que pudo ser la intención del autor, captar su intencionalidad a través de la de uno mismo, y después de la labor sintáctica o de implicación, dada por las reglas de formación y transformación o gramaticales, y tras la explicación-comprensión que da la búsqueda del mundo que puede corresponder al texto. Con la aplicación pragmática se llega a esa objetividad del texto que es la intención del autor (la *intentio auctoris*). Y en esto se usa un método hipotético-deductivo, o abductivo (como lo llamaba Peirce), método según el cual en la interpretación se emiten hipótesis interpretativas frente al texto, para tratar de rescatar la intención del autor, y después, en otro

en Johann August Ernesti, *Institutio Interpretis Novi Testamenti*, Leipzig, 1761. A ellos se refiere ya Schleiermacher (*op. cit.*, p. 57).

[12] Es cierto que algunos, por ejemplo Leo Apostel, ponen a la pragmática como previa a la sintaxis, ya que la misma imposición de significado a una expresión es un acto pragmático; pero eso se daría en un orden de producción o de génesis. En el orden de análisis se estudia primero la dimensión sintáctica, que es la más independiente, después la semántica, que depende de la anterior, y al final la pragmática, que depende de las dos.

proceso, se ven las consecuencias de la interpretación, sobre todo mediante el diálogo con los otros intérpretes. Por supuesto que no se pretende recuperar exactamente la intención del autor, sino sólo de manera aproximativa.

2.8. Los elementos del acto hermenéutico: texto, autor y lector

Ya que hemos visto que en el acto de interpretación confluyen el autor y el lector, y el texto es el terreno en el que se dan cita, el énfasis puede hacerse hacia uno o hacia otro, al extraer del texto el significado. Hay quienes quieren dar prioridad al lector, y entonces hay una lectura más bien subjetivista; hay quienes quieren dar prioridad al autor, y entonces hay una lectura más bien objetivista. Pero hay que mediar, y sabiendo que siempre se va a inmiscuir la intención del intérprete, tratar de conseguir, lo más que se pueda, la intención del autor.[13] En esto se hallará una postura analógica. Podríamos, así, hablar de una "intención del texto",[14] pero tenemos

[13] Las nociones de pertenencia *(Zugehörigkeit)* y distancia *(Verfremdung)* son de Gadamer, las de acercamiento (o aproximación o apropiación) y distanciamiento son de Ricoeur. Trata sobre ellas J. M. García Prada, "La producción del sentido en los textos", *Estudios Filosóficos,* 42 (1993), pp. 234 y ss. Véase también M. Beuchot, "Naturaleza y operaciones de la hermenéutica según Paul Ricoeur", *Pensamiento* (Madrid), 50/196 (1994), pp. 143-152.

[14] Umberto Eco la llama *intentio operis,* distinta de la *intentio auctoris* y de la *intentio lectoris. Cf.* U. Eco, *Los límites de la interpretación,* Barcelona, Ed. Lumen, 1992, p. 29.

que situarla en el entrecruce de las dos intencionalidades anteriores. Por una parte, hay que respetar la intención del autor (pues el texto todavía le pertenece, al menos en parte); pero, por otra, tenemos que darnos cuenta de que el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Lo hacemos decir algo más, esto es, decirnos algo. Así, la verdad del texto comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector, y vive de su dialéctica. Podremos conceder algo más a uno o a otro (al autor o al lector), pero no sacrificar a uno de los dos en aras del otro.

En cuanto a la idea de autor, Eco distingue un autor empírico, un autor ideal y un autor liminal. El primero es el que de hecho deja un texto, con errores y con intenciones a veces equívocas. El ideal es el que construimos quitando o modificando esas deficiencias (y a veces inclusive haciendo omnisapiente al autor). Y el liminal es el que estuvo presente en el texto, pero con intenciones en parte inconscientes (que no sabe que sabe o que no sabe que no sabe; pero me parece que éste se reduce al autor empírico, con sus puntos ciegos e inconscientes). También puede hablarse de un lector empírico, un lector ideal (y Eco no menciona al lector liminal). El primero es el que de hecho lee o interpreta, con sus errores de comprensión y mezclando mucho sus intenciones con las del autor y a veces anteponiendo las suyas y dándoles preferencia. El segundo sería el lector que capta perfectamente o lo mejor posible la intención del autor. (El lector

liminal sería el que deja entrometerse intenciones suyas en el texto, pero éste me parece que se reduce al lector empírico, que basta y sobra para hacer esas desviaciones).[15]

El texto posee un contenido, un significado. Ese contenido está realizando una intención, una intencionalidad.[16] Pero tiene el doble aspecto de connotación y denotación, de intensión y extensión, o de sentido y referencia. El texto tiene, en situación normal, un sentido y una referencia. Sentido, en cuanto susceptible de ser entendido o comprendido por el que lo lee o lo ve o lo escucha; referencia, en cuanto apunta a un mundo, sea real o ficticio, indicado o producido por el texto mismo. Sólo a veces el texto tendrá únicamente sentido y carecerá de referencia, como en el caso de ciertas álgebras.

[15] *Cf.* U. Eco, *Los límites de la interpretación*, pp. 126 y 130.

[16] Aun la intencionalidad puede ser de muchas clases. Pero podemos hablar de cuatro principales, atendiendo a su captabilidad. Hay una intencionalidad consciente y explícita, esto es, que capta tanto el autor como el lector. Hay otra consciente y tácita, que sólo capta el autor y difícilmente accede a ella el lector. Otra es inconsciente y explícita, la que se escapa al propio autor, pero el lector la encuentra con ciertos instrumentos sutiles *ad hoc*, por ejemplo, aplicando el psicoanálisis. Y hay otra que es inconsciente y tácita, la que se oculta tanto al autor como al lector, y permanece escondida, tal vez por siempre. Fue el psicoanálisis mismo el que habló de intencionalidad inconsciente, a pesar de que algunas otras corrientes han considerado que la intencionalidad siempre tiene que ser consciente, esto es, identifican intencionalidad y conciencia.

2.9. Los pasos del acto hermenéutico: el proceso interpretativo

En el proceso interpretativo, lo primero que surge ante ese dato que es el texto, es una pregunta interpretativa, que requiere una respuesta interpretativa, la cual es un juicio interpretativo, ya sea una hipótesis o una tesis, la cual se tendrá que comprobar, y para eso se sigue una argumentación interpretativa.

La pregunta interpretativa es siempre con vistas a la comprensión. ¿Qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, ¿qué me dice a mí?, o ¿qué dice ahora?, y otras más. Puede decirse que la pregunta es un juicio prospectivo, está en prospecto, en proyecto. Se hace juicio efectivo cuando se resuelve la pregunta. Hay un proceso por el cual se resuelve dicha pregunta interpretativa, pues primero el juicio interpretativo comienza siendo hipotético, hipótesis, y después se convierte en tesis. La hipótesis se alcanza por la abducción que enseñaba Peirce. Y la tesis misma es alcanzada por el camino de descondicionalizar la hipótesis, esto es, ver que se cumple efectivamente. Se trata de un razonamiento o argumento hipotético-deductivo. Pero en su comprobación o "contrastación" interviene mucho la *phrónesis*, como sostuvo Gadamer. En efecto, la *phrónesis* tiene una parte de deliberación, por la que coincide con la argumentación retórica de este nombre, en la cual se sopesan las razones a favor y en contra de la hipótesis en cuestión.

2.10. El hábito o virtud de la interpretación

Lo que más importa de la actividad interpretativa es que llegue a constituir en el hombre un hábito, una virtud, la *virtus hermeneutica*. De la adquisición de esta virtud puede decirse que, aun cuando no sea muy claro que pueda enseñarse, sí puede aprenderse, como lo dice Gilbert Ryle.[17] No hay escuelas de sabiduría o de prudencia, pero sí de interpretación. Es como en el caso de la retórica; alguien puede ser naturalmente buen orador, un orador nato, pero la técnica o arte de la oratoria le ayuda a mejorar; así también al hermeneuta nato la técnica o arte de la hermenéutica le ayuda a incrementar esa virtud que ya tiene iniciada, hay un aumento interno o una *intensio* de esa virtud, de esa cualidad que lo hace interpretar bien. Mucho más si el individuo no es un buen intérprete por naturaleza, sino que tiene que aprender el arte de interpretar mediante el estudio, el trabajo y la imitación, para llegar a superar a quien le enseñe.

[17] *Cf.* G. Ryle, "¿Puede enseñarse la virtud?", en R. F. Dearden-P. H. Hirst-R. S. Peters (eds.), *Educación y desarrollo de la razón. Formación del sentido crítico,* Madrid, Narcea, 1982, pp. 411 y 413. También hay que tomar en cuenta que la virtud tiene un componente de voluntad, además de uno de conocimiento, como lo hace ver Ph. Foot, *Las virtudes y los vicios, y otros ensayos de filosofía moral,* México, UNAM, 1994, p. 21. Véase también E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual,* México, UNAM-FCE, 1992, pp. 285 y ss.

3. HACIA UN MODELO DE HERMENÉUTICA ANALÓGICA

A CONTINUACIÓN presentaré una propuesta que creo que podrá servir de punto intermedio y fungir como mediación entre las dos posturas extremas que encontramos hoy en día en la hermenéutica. Es decir, entre las hermenéuticas unívocas y las hermenéuticas equívocas cabe una hermenéutica analógica. Umberto Eco describe esta tensión como dándose entre quienes piensan que interpretar es recuperar el significado intencional del autor, reducido a un solo significado, y los que piensan que interpretar es buscar significados al infinito, en un ejercicio que no termina.[1] Sabido es que la hermenéutica se ejerce en textos que pueden admitir polisemia, es decir, varios significados, por lo que una línea extrema de las que hemos mencionado trataría de aprehender el significado esencial de un texto, mientras que la otra lo fragmentaría en un sinfín de significados contingentes y aislados.

[1] *Cf.* U. Eco, *Los límites de la interpretación*, ed. cit., p. 357.

3.1. Hermenéutica positivista y hermenéutica romántica: univocismo y equivocismo

A esa primera concepción de la interpretación la llamo, por comodidad, “hermenéutica positivista”, que busca el significado unificado o la reducción al máximo de la polisemia, y a la segunda concepción de la interpretación la llamo (con Ricoeur) “hermenéutica romántica”, con igual riesgo de efectuar una simplificación excesiva. Por supuesto que estoy llevándolas a la exageración, por motivos expositivos y para darme a entender. No todos los “positivistas” eran univocistas completos ni todos los “románticos” eran equivocistas irredentos. Hablo de predominios. La hermenéutica positivista se pone como ideal la univocidad, la utilización de las expresiones en un sentido completamente igual para todos sus referentes, de modo que se pueda llegar lo más posible a la unicidad de comprensión: de un texto, habrá una única interpretación válida. La hermenéutica romántica, en cambio, se abre camino hacia la equivocidad, permite el flujo vertiginoso de significados de tal forma que no se espere recuperar el significado del autor o del hablante, sino que el lector o intérprete estará completamente re-creando el significado del texto o del mensaje a cada momento, sin objetividad posible, dando completa cabida a la propia subjetividad distorsionadora o, por lo menos, modificadora: casi cualquier interpretación resultaría válida.

Como paradigmas de la hermenéutica positivista pueden ponerse, en el positivismo clásico, a John Stuart Mill y en el renovado o neopositivismo, o positivismo lógico, por ejemplo, a Carnap. Stuart Mill, en su *System of Logic,* dice que en la ciencia, incluso la ciencia social, como la historia, todos los términos son unívocos y todas las definiciones son definiciones nominales estipuladas para ese efecto de unificación. En cuanto al positivismo lógico, son muchos los ejemplos, pero se puede tomar como un bloque, según lo que Hilary Putnam ataca en su libro *Razón, verdad e historia,* y que él mismo muestra que es un conjunto de tesis que se sigue sosteniendo por no pocos filósofos en la actualidad, siendo la principal de ellas la de que sólo hay una descripción verdadera del mundo, y nada más.[2] Pero poco a poco se fue demostrando que el positivismo lógico incurría en contradicciones desesperadas, y que él mismo labraba su autorrefutación. En efecto, su ideal de un lenguaje perfectamente unívoco y de una ciencia unificada no pudieron lograrse plenamente en las ciencias humanas. Su mismo criterio de significado como lo verificable empíricamente y que rechazaba lo no unívoco era, él mismo, un enunciado inverificable empíricamente que se autorrefutaba. Fue además un criterio de significado que tuvo que atravesar sucesivas modificaciones, ataques como dogmático y que daba origen a varios

[2] *Cf.* H. Putnam, *Razón, verdad e historia,* Madrid, Tecnos, 1988, pp 111-118.

dogmas del empirismo lógico, hasta el punto de quedar sumamente debilitado, rayano en la multivocidad. Russell, en su artículo sobre la vaguedad,[3] dice que toda palabra encierra un margen de ambigüedad, que incluso las variables lógicas lo son por permitir al menos cierto deslizamiento, y Hempel expone en un célebre artículo los incontables ajustes y cambios que tuvo como avatares el propio positivismo lógico.[4] Del univocismo se pasó al equivocismo, o casi.

El romanticismo, por su parte, que surge, al igual que el positivismo, a principios del siglo XIX, después de la Ilustración, y como reacción frente a ella, tiende al otro extremo, el del equivocismo, pero desemboca finalmente en una especie de univocismo.[5] Los extremos se tocan, según parece. Schleiermacher utiliza como clave hermenéutica el *Gefühl*, el sentimiento. Filósofo y teólogo, ejercita su hermenéutica sobre todo en forma de exége-

[3] *Cf.* B. Russell, "Vagueness", en *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 1 (1923), pp. 84 y ss.

[4] *Cf.* C. G. Hempel, "Problemas y cambios en el criterio empirista de significado", en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México, FCE, 1981 (2a. reimpr.), pp. 115-136.

[5] Octavio Paz (*Los hijos del limo*, Barcelona, Seix Barral, 1975) habla de los románticos como analógicos, no como equivocistas. Puedo aceptar esa interpretación; de hecho, él los coloca como defensores de la metaforicidad del lenguaje y del conocimiento, y eso es colocarlos en la analogía metafórica. Pero la metáfora es el tipo de analogía más cercano a la equivocidad, y con mayor riesgo de incurrir en ella si no se tiene cuidado. En ese sentido acepto la tesis de Paz, y sólo me queda advertir del peligro que presenta la metáfora —si no se maneja con sutileza— de caer en el equívoco.

sis bíblica, para la cual el sentimiento religioso es la llave maestra que puede llevar a la empatía con el hagiógrafo o escritor sagrado. En el conjunto de escritos suyos intitulado *Hermeneutik*,[6] permite el equivocismo en forma de relativismo, y sostiene que en realidad todas las escuelas interpretativas de la Biblia, o Iglesias, son interpretaciones válidas y complementarias, todas verdaderas, según el punto de vista que cada una adopta. En cada una de ellas se realiza una conexión empática con el texto bíblico y con el autor de éste, ya sea un profeta o un evangelista. Pero es aquí donde Schleiermacher llega a una postura univocista, a despecho del equivocismo del que había partido, pues cree que puede hacerse una inmersión en el autor sagrado y su cultura, tan honda, que no sólo se da una fusión de subjetividades, sino incluso un rebasamiento de la subjetividad del autor que conduce a la máxima objetividad. Es decir, el intérprete, el hermeneuta, llega —según Schleiermacher— a conocer al autor mejor de lo que se conoce éste, llega a superar el conocimiento que el autor del texto tiene de sí mismo, lo trasciende en cuanto a sus motivaciones, intenciones y contenidos conceptuales, de modo que no queda lugar sino para una interpretación lo más objetiva que se pueda desear. Que se trata de pasar del equivocismo al univocismo, nos lo aclara Vattimo, cuando critica a Schleiermacher diciendo que su ideal

[6] *Cf.* F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. de H. Kimmerle, Heidelberg, Winter, 1959, pp. 86 y ss.

de identificación con el otro descansa en la idea de autotransparencia del sujeto y, en definitiva, en una ontoteología de la presencia plena ahistórica.[7] Aun con diversos matices, esto nos muestra que los extremos se tocan: el univocismo se desliza hacia el equivocismo y el equivocismo hacia el univocismo.

3.2. Autorrefutación del relativismo y de la hermenéutica equivocista

Hemos visto que el univocismo positivista llegó a la contradicción, a la situación paradójica de contradecirse y resultar imposible. Pero también el relativismo de la hermenéutica romántica, que se perpetuó, al menos en algunos aspectos, a través de Nietzsche, en Foucault, Derrida y Rorty, puede recibir la misma acusación de autorrefutante. En efecto, el relativismo absoluto encierra contradicción semántica y pragmática. Contradicción semántica en los mismos términos que se unen, y en lo que se expresa; pues, paradójicamente, el enunciado que expresa el relativismo —a saber, que todo es relativo— es, él mismo, un enunciado absoluto. Tiene que serlo, ya que su cuantificador universal no le permite ser relativo. Es, como se dice en la lógica de cuantores, un enunciado abierto, abierto hacia el futuro, a los posibles, que no puede restringirse a lo contingente y, por lo mismo, con efectos escon-

[7] *Cf.* G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milán, Mursia, 1968.

didos de proposición necesaria. Hay que restringir, pues, el propio relativismo, hay que ponerle límites, y los límites de lo relativo sólo pueden venir de aceptar algo como universal y necesario, aunque sean muy pocas proposiciones, esto es, unos cuantos principios. Pero ya eso evitará que se desborde la vertiginosa corriente del relativismo que no para, y ayudará a dar cabida a un relativismo moderado, mitigado. Ni todo absoluto ni todo relativo.

3.3. La hermenéutica analógica

Para lograr ese punto intermedio entre la hermenéutica positivista y la romántica, he propuesto un modelo que llamo analógico, cuyo rendimiento, fertilidad y viabilidad se comienza a mostrar de varias maneras, sobre todo en hermenéuticas como la histórica, la psicoanalítica, la jurídica y la bíblica, por ejemplo. Ya que el modelo positivista es univocista, y el romántico equivocista, este modelo que propongo se coloca en la analogía, que es intermedia entre lo unívoco y lo equívoco. Según nos dice la semántica, lo análogo tiene un margen de variabilidad significativa que le impide reducirse a lo unívoco pero que también le impide dispersarse en la equivocidad. La teoría de la analogía (o proporción) viene desde los pitagóricos y alcanza hasta la actualidad. La semántica de lo análogo ya ha sido trabajada por Aristóteles y algunos medievales, que llegaban a decir que lo análogo es preponderantemente diverso, que respeta y hasta

privilegia las diferencias; pero evita la pura diferencia, al punto de poder ser tratado incluso en silogismo, de manera silogística dinámica, no cerrada y fija. Con él se daba ciencia.

Lo análogo, la significación analógica y, por lo mismo, la interpretación analógica, abarca la analogía metafórica, la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad. En la metáfora decimos "el prado ríe", y lo entendemos por analogía de proporcionalidad (aunque impropia o translaticia) entre la risa del hombre y lo florido del prado: ambos se relacionan con la alegría. La analogía de proporcionalidad propia asocia términos que tienen un significado en parte común y en parte distinto, como "la razón es al hombre lo que los sentidos al animal". La analogía de atribución implica una jerarquía, en la que hay un analogado principal, al que se atribuye el término de manera más propia y otros analogados secundarios, a los que se atribuye por relación a ese término principal, por ejemplo "sano" se atribuye al organismo, al clima, al alimento, a la medicina y a la orina; pero al organismo porque de modo propio tiene salud, al alimento porque la conserva, a la medicina porque la restituye y a la orina porque la manifiesta como signo. Todos esos tipos de analogía (de desigualdad, de atribución, de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia o metafórica) constituyen el modelo analógico. Pues bien, el modelo hermenéutico analógico permite, por su elasticidad, interpretar tanto textos metafóricos y otros textos figurados, como textos no figurados o no trópicos, sino

históricos, psicológicos, sociológicos, etc., que por la atribución y la proporcionalidad no pierdan la riqueza de sus diferencias principales, pero que también puedan manejarse discursivamente. En el plano de lo metafórico, se acerca mucho a la hermenéutica que Paul Ricoeur despliega en su obra *La metáfora viva* y en los planos de la atribución y la proporcionalidad hay autores que han aplicado este modelo que propongo al psicoanálisis, como lo hace Felipe Flores,[8] y como comienza a hacerse en la historia, en la literatura, por Benjamín Valdivia y Caleb Olvera, en la exégesis bíblica y en la filosofía política por Alejandro Salcedo.

La analogía de atribución implica varios sentidos de un texto, pero que se organizan de manera jerarquizada, esto es, de modo tal que, aun cuando caben diferentes interpretaciones del texto, sin embargo hay unas que se acercan más a la objetividad del texto que otras. La analogía de proporcionalidad implica diversidad en el sentido, pero diversidad que se estructura siguiendo porciones coherentes, resultando una interpretación respetuosa de la diferencia, pero que busca no perder la proporción, no caer en lo desproporcionado. Esto es una búsqueda de la posibilidad de atender a las diferencias, a la diversidad de sentidos y la diversidad de las interpretaciones, sin caer empero en la

[8] *Cf.* F. Flores, "Entre la identidad y la inconmensurabilidad, la diferencia. Aristóteles y Freud: el caso de la analogía", *Analogía Filosófica*, 9/2 (1995), pp. 3-26. Véase también L. Álvarez Colín, *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*, México, Ed. Torres Asociados, 2000.

dispersión relativista del significado, en el equívoco. Lo analógico es un afán de domeñar lo que es dable de la interpretación, de suyo abocada a eso tan huidizo y difícil como es la comprensión del sentido.

Este modelo analógico de la interpretación, que elude la univocidad inalcanzable y evita la caótica equivocidad, puede ayudar también a suavizar la ardua polémica entre la hermenéutica y la pragmática. La pragmática ha sido heredera del positivismo, a través de la filosofía analítica, como se ve en uno de sus impulsores más preclaros, Yehoshua Bar-Hillel, amigo de Carnap (con quien escribió un célebre trabajo sobre la formalización de la pragmática en el proceso de la comunicación). En cambio, se ve a la hermenéutica más bien como heredera del romanticismo, a través de Dilthey, que recoge elementos de Schleiermacher y los transmite a Heidegger, y éste a Gadamer y a Ricoeur. Tanto la pragmática como la hermenéutica tienen que ver con la interpretación, sólo que la pragmática recalca la objetividad, la confianza en que se puede recuperar el significado del hablante o del autor, el *speaker's meaning*, mientras que la hermenéutica da mayor cabida a la subjetividad, a la intromisión de la subjetividad del lector o intérprete. Pues bien, la interpretación analógica me parece que permite lo más de objetividad interpretativa, que postula la pragmática, y lo menos posible de subjetividad, haciendo caso a la experiencia de la hermenéutica.

De hecho, la experiencia hermenéutica nos alecciona acerca de las ventajas que tiene, pero también

acerca de los peligros que la circundan. Los dos principales, como las rocas de Escila y de Caribdis, son el univocismo cientificista y el equivocismo relativista, es decir, la idea de que la interpretación puede ser una sola, completamente ajustada, o que está irremisiblemente condenada a adquirir todas las formas que se quiera, con lo cual se pierde también la hermenéutica. Hace falta, por eso, una postura intermedia, que es la hermenéutica analógica; mas, aunque tiene la intención de ser moderada, no mantiene un equilibrio fijo y estático, sino que siempre se acerca más a la equivocidad, por la condición misma de la analogía, en la que predomina la diferencia sobre la identidad.

Ciertamente falta mucho por desarrollar en cuanto a la estructura y la función de la hermenéutica analógica, pero, a mi leal saber y entender, es lo que alcanzo a ver como lo más satisfactorio filosóficamente.[9]

[9] *Cf.* M. Beuchot, "Sobre la analogía y la filosofía actual", *Analogía Filosófica,* 10/1 (1996), pp. 61-76.

4. LA HERMENÉUTICA Y LA ESTÉTICA

La hermenéutica ha tenido una conexión muy estrecha con la estética. Dicha relación ha sido casi connatural, pues la estética es uno de los campos de la vida en los que la interpretación se encuentra más presente. El juicio estético lleva una carga interpretativa muy fuerte, ya sea que se lo entienda como juicio de gusto, es decir, de apreciación de la obra de arte, ya sea que se considere a la misma obra de arte como un juicio estético, a saber, como la expresión aportadora y comprometida (judicativa) del propio artista. Nietzsche vio esto de manera muy clara, cuando dijo que el arte es lo que nos hace soportable la vida.[1] Heidegger también lo vio, cuando adjudicó a la obra de arte un contenido estructural de verdad;[2] pero también un carácter alegórico o simbólico.[3] Gadamer lo recogió, cuando

[1] *Cf.* F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano,* § 151.

[2] *Cf.* M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", en *Arte y poesía*, México, FCE, 1958, p. 63: "La esencia del arte sería, pues, ésta: el ponerse en operación la verdad del ente".

[3] *Cf. ibid.*, pp. 40-41: "La obra de arte es en verdad una cosa confeccionada, pero dice algo otro de lo que es la mera cosa, *allo agoréuei.* La obra hace conocer abiertamente lo otro, revela lo otro; es alegoría. Con la cosa confeccionada se junta algo distinto en la obra de arte. Juntar se dice en griego *symbállein.* La obra es símbolo. Alegoría y símbolo son el marco de repre-

atribuye a la obra de arte una cierta simbolicidad o carácter simbólico, y cuando se atrevió a dar la vertebración a su hermenéutica con una ontología de la obra de arte.[4] Trataremos de ver esa conexión entre hermenéutica y estética.

4.1. Estética y analogía: la belleza como cierto orden de proporción

Y es que la obra de arte goza de una complejidad tan fina que vuelve imprescindible la interpretación. Otros dos autores acuden en nuestra ayuda, ambos hermeneutas y profesores de estética: Luigi Pareyson y Gianni Vattimo. Pareyson conecta la estética con la formatividad, con la forma; y la forma, con la interpretación. Formar es plasmar una idea en la materia, es hacer que el *logos* descienda a la substancia. Y en esto se da una actitud que goza de las dos caras: una, la de la interpretación; otra, la de la transformación.[5] (Aquí se cumple aquello de que no basta con interpretar el mundo, sino que hay que transformarlo. Es curioso que el artista, al re-imaginar la realidad, la transfigura.) Así, la formación es transformación. Por su parte,

sentaciones dentro del cual se mueve hace largo tiempo la caracterización de la obra de arte".

[4] *Cf.* H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 143 y ss.

[5] *Cf.* L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, 3ª ed., Florencia, Sansoni, 1974, p. 25. Gadamer lo acepta y lo retoma; *cf.* *Verdad y método*, p. 163, nota 28.

Vattimo también conecta el arte con la ontología, sobre todo la poesía. Y la poesía es donde más se abandonan los fundamentos y las estructuras, donde más amplio lugar encuentra el libre juego de la imaginación que transfigura.[6]

Además, la estética tiene estrecha relación con la analogía; por eso una hermenéutica analógica puede ser una buena compañera suya. En efecto, la estética se halla relacionada con la analogía, porque la idea misma de lo análogo es la proporción, la proporcionalidad, y la belleza —que es el objeto de la estética— es una cierta proporción. No puede escapar a ella. Es verdad que recientemente se ha estudiado la presencia de lo feo, lo grotesco y hasta lo asqueroso en el ámbito de la estética; pero incluso en esos casos se preserva la idea de la proporcionalidad de lo estético, pues lo que tiene esas características "negativas" se inserta en un contexto más amplio y general, como un elemento en un orden más vasto y complejo, que es el que da y regula esa proporción, sacando de lo negativo lo positivo. Lo feo entra en lo bello precisamente porque contribuye a la belleza, no porque en sí mismo sea bello; tiene que formar parte de un plan, de una idea, de un *logos*, de una razón o proporción. En ella adquiere esa relación con la belleza, esa contribución a la armonía del objeto bello, que lo hace ingresar de alguna manera en lo estético. Esto se comprueba cuando se ve que lo feo por sí mismo no es estético;

[6] *Cf.* G. Vattimo, *Poesía y ontología*, Valencia, Universitat de València, 1993, pp. 189 y ss.

tiene que adquirir esa condición de esteticidad por virtud del trabajo del artista. No basta encontrarse con un monstruo para sentir la emoción artística o el placer estético; hace falta que forme parte de una obra, de un encuadre estético, que reciba una estructura o, como decía Pareyson, una formación, un *logos*, y el *logos* es razón o proporción.

Desde los pitagóricos, la belleza fue vista como cierta armonía, como una proporción (*analogía*, de *ana-logos* = *pro-portio*); se la hacía depender del modo, del número y de la medida. El modo era el límite que la encuadraba, que le daba la forma. Después, Platón vio en ello el resplandor de la forma, el *eidos*. Tras los pasos de su maestro, Aristóteles captó la belleza como *mimesis* de lo ideal, de la idea ejemplar del artista, la cual era imitación de lo real. Pero una imitación no como copia, sino de manera creativa, transformadora. Los medievales consideraron la belleza en relación con el ser, como una de sus propiedades "trascendentales", esto es, de todo ente, y se hacía atributo estético cuando se daba como armonía de la forma, de manera platónica o neoplatónica. La luz o esplendor, la proporción, la completitud, siempre características de la forma, eran propiedades que destellaban en la materia por virtud de la forma. Si la línea platónica heredó el "forma dat esse rei" [la forma da el ser a la cosa], también podía hablarse de que "forma dat pulchritudinem ei" [la forma le da la belleza]; la forma no sólo da el ser; de ella depende también la belleza que ésta pueda tener. Y así la analogía atravesó el renacimiento y el barroco, y llegó al cla-

sicismo de la Ilustración. Todavía en Kant se asoció con lo simbólico. Pero el romanticismo va más allá: no solamente se conecta con lo simbólico, sino con lo que sobrepuja al hombre, con lo que lo sobrepasa: lo sublime, e incluso con lo que lo aterra, como en Blake. Se topaba ya con lo feo, lo grotesco y lo asqueroso. Kant decía que lo único que le parecía que nunca obtendría el rango de estético era lo asqueroso (lo feo y lo grotesco lo podían alcanzar);[7] pero ahora también ha entrado a la consideración de la estética lo que da asco. Sin embargo, como vimos, para su condición estética, para su esteticidad, depende de alguna proporción, aunque ésta no sea perceptible a primera vista. Está como oculta y subyaciendo al todo. Tal vez no puede captarse sensiblemente, sino de modo intelectual. Por eso el intelecto es más propiamente facultad de lo bello que los mismos sentidos. Lo bello no se nos da en lo solo sensorial, sino por gracia del intelecto, que está por encima de ellos.

4.2. La obra de arte y la referencia analógica

La misma noción de *mimesis*, en la *Poética* de Aristóteles, tiene un sentido analógico. Nunca es copia unívoca; por supuesto que tampoco distorsión equívoca. Ahora que se cuestiona tanto la representación, y con ello la estética representacionista

[7] *Cf.* I. Kant, *Crítica del juicio*, § 48.

(por ejemplo, por Nelson Goodman y otros), viene muy a cuento la noción de formatividad estética o artística de Pareyson. Parece como mandada a hacer para sortear los inconvenientes y las dificultades de la representación, del arte como mera copia, pero sin caer en el completo antirrepresentacionismo. Me parece, además, una noción muy analógica, porque no se queda en el representacionismo univocista. Crear arte no es reproducir meramente la naturaleza. Es verdad. Con todo, a diferencia del expresionismo de Goodman —de recio nominalismo—, no se queda tampoco en un pretendido juego creativo de la imaginación, que no tuviera nada que ver con la realidad, o, por lo menos, con un dato, sea objeto o emoción. Tiene una referencia analógica,[8] parecida a la referencia que Ricoeur asigna a la metáfora.[9] Inclusive, Ricoeur habla de mimesis 1, mimesis 2 y mimesis 3. La 1 es la que se hace el mundo real; la 2, la que se hace de entre los mismos entes del mundo objetivo de la cultura; y la 3, el mundo creado por el artista como algo nuevo. Y una mimesis se conecta con la otra por analogía. De esta manera alcanzan una especie de *transitividad de la analogía*, que les da ilación a unas con otras. Hay una vinculación referencial no

[8] Esta noción de referencia analógica es una propuesta de María Antonia González Valerio, que la ha venido trabajando; véase su trabajo "Consideraciones sobre la hermenéutica analógica", en *VII Jornadas de Hermenéutica*, México, UNAM, en prensa.

[9] *Cf.* P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Eds. Europa, 1980, pp. 332 y ss.

estrecha, no rígida ni univocista, pero que no se disgrega ni se disuelve en la equivocidad.

Podemos colocarnos en la tensión de ambas fuerzas, la representativa y la productiva, y creo que, con su idea de formatividad, Pareyson nos ofrece una salida muy aceptable. La formación no es mera representación, ni se reduce a la representatividad; sin embargo, tampoco es pura producción sin conexión con nada del mundo (como nos dan la impresión esas figuras aleatorias que algunos hacen por computadora y las presentan como arte, aunque aquí apenas puede hablarse de intencionalidad del artista. Todo se debe al juego libre; pero está por verse si se puede llamar arte a aquello en lo que casi no se da la intencionalidad del artista; aunque tal vez hay alguna intencionalidad creadora —a pesar de que suene abusivo— en soltar trazos como salgan). Algo han de tener las obras de arte de arraigo en la realidad, al menos en el sentido de que han atinado a algo del hombre; lo conducen a un mundo, han alcanzado referencia. Ciertamente el arte ha pasado por etapas demasiado representacionistas, pero muestra haberse ido complicando y sofisticando hasta alcanzar niveles en que se vuelve tan abstracto que parece haber perdido toda correspondencia con lo concreto. Pero (como es el caso de los trazos cibernéticos mencionados) se parece a la geometría, que, si se ve muy apegada a lo real en su forma euclidiana, parece perder todo nexo con lo real en las no euclidianas (incluso algunos hablan de que dicho nexo es imposible); pero, así como cabe una explicación intuicionista o platóni-

ca, y otra nominalista o demasiado empirista, cabe también una inductivista o abstraccionista, según la cual las geometrías no euclidianas tienen también su conexión con la realidad, vía la euclidiana, y a partir de ella se han ido haciendo tan complejas y abstractas que dan la impresión de haber perdido toda comunicación con lo real. Esta interpretación "realista" fue combatida por Frege en los empiristas, pero es que en ellos ciertamente el representacionismo era demasiado fuerte. Se puede conseguir una postura no tan directa (y hasta ingenua) como la empirista, sino una que combine lo empírico con lo intelectivo en lo trascendental, un poco a la manera de Kant —que en esto era bastante dado a limitar las pretensiones de los empiristas—, y combinar aquí a Kant y a Aristóteles (como muchos lo han hecho en ética, por ejemplo Pierre Aubenque, Eugenio Trías y Adela Cortina), pero lo podemos aplicar aquí tanto a la geometría como a la estética.

Dicha estética tendrá un mínimo arraigo o basamento en lo real o natural, y una fuerza también de imaginación trascendental, que explique su carácter construido o creado, compuesto. Es como el encuentro de hombre y mundo, de cultura y natura, de genio y sensibilidad, en el ámbito de las creaciones del hombre.

4.3. Hermenéutica analógica y estética

Dado que la obra de arte contiene cierta proporción, ésta podrá ser captada de mejor manera por

una hermenéutica que tenga una perspectiva proporcional, esto es, que se coloque en la óptica de la proporción, de manera abierta; dado que estará dispuesta para encontrar la proporción, de manera no rígida, podrá hallar y captar la belleza conveniente al hombre. Y, como la proporción es analogía, tendrá que ser una hermenéutica analógica (que echa mano de la proporcionalidad para realizar la interpretación, no como un filtro, pero sí como una perspectiva).

Hay en el artista una especie de pugna o dialéctica entre su libertad y la determinación que le impone su momento histórico. Intervienen condicionamientos sociales y personales, su cultura y su psiquismo lo restringen a ciertos materiales, ciertos métodos, ciertas mentalidades; tiene que alcanzar a romper esos condicionamientos con su libertad, a trascenderlos o sobrepujarlos, y, en ese resquicio en el que brilla su libertad y embona con todo lo demás que ha recibido o heredado, allí es donde se da su creación o composición.

Y, dado que su obra es una especie de juicio que él profiere, el artista está en la línea de la hermenéutica, de la *hermeneia* o enunciación; además, sigue un proceso deliberativo, por el que argumenta (al menos interiormente) a favor de su interpretación, así como el consumidor o crítico de arte también tiene que argumentar su interpretación ante sus lectores. Pues bien, la deliberación es, además, una parte central de la *phrónesis*, y con ello se ve la analogía de la *phrónesis* con la *poiesis*; tiene un aspecto de conocimiento teórico y otro de *techne*

o técnica. Y, dado que la *phrónesis* tiene, en las distinciones que hace al paso de la deliberación, un carácter analógico —por lo cual los antiguos decían que la *phrónesis* es la analogía puesta en práctica—, también el proceso interpretativo del arte lo es, de modo que podemos hablar de una hermenéutica analógica en el seno de la estética. Ésta ha operado con la iconicidad que le es propia; pero no sólo con una iconicidad de tipo visual, sino además con la iconicidad que todo lenguaje tiene, como en la poesía (recordemos que el gran poeta Homero era ciego), ya que se trata del *eikos* o ícono o imagen del símbolo, que tiene todo aquello que goza de simbolicidad, según considera Gadamer que ocurre con la verdadera obra de arte. Por eso podemos hablar de una iconicidad ínsita en la expresión humana y en la experiencia estética.

Pareyson se vale, como después lo hará Gadamer, de la idea de Vico de un *sensus communis*, que nos capacita para entender y degustar una obra de arte.[10] En efecto, es la participación de un "marco conceptual" de una época o grupo, de manera que se pueda comprender al artista que se inscribe en él, precisamente porque también en él se inscribe el observador. Y es algo muy analógico; pues, partiendo de una comunidad histórica dada, a la que el autor pertenece y a la que el espectador se incorpora, ella nos conecta con la naturaleza humana, de manera indirecta, participativa —yo di-

[10] *Cf.* L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, 3ª ed., Milán, Mursia, 1982, p. 87.

ría: icónica— y nos hace pasar de lo particular a lo universal.

Y es que la experiencia estética, de la cual se extrañaba Kant de que nos trasladara de lo empírico a lo trascendental, hace este paso de lo particular a lo universal porque nos da la captación de lo universal *en* lo particular, de lo abstracto *en* lo concreto mismo. Es el trabajo metonímico de la iconicidad, que nos lleva —más bien, nos arrastra— sin que nosotros podamos impedirlo; nos conduce de la parte al todo, nos hace ver la totalidad en el fragmento, con un conocimiento conjetural, es cierto; pero con un conocimiento suficiente. El mismo hacer arte, el mismo trabajo fragmentario, el mismo dedicarse a la fragmentariedad, renunciando a la sistematicidad, es un cierto tipo de universalización, de generalidad, sólo que con universales análogos o analógicos e icónicos; sin embargo, válidos y suficientes, pues nos dan una ontología de la obra de arte; y no sólo eso, sino también nos dan la semiología que toca a la relación de la obra de arte con el artista y con el receptor. Es un sobrepaso o sobrepujo de lo óntico a lo ontológico, de lo empírico a lo trascendental, y no por un misterioso *a priori* estético (como misterioso es el *a priori* comunicativo de Apel y Habermas), sino por algo normal y humano, dado *a posteriori*, surgido de la misma experiencia dolorida, formado con tesón desde lo empírico, hasta que se adquiere, paulatina y laboriosamente, un algo de capacidad trascendental universalizadora, construida y adquirida por el hombre con aquello

que Schiller y Gadamer llamaron la formación o autoformación.[11]

4.4. Estética y hermenéutica: el juicio de gusto

Me da la impresión de que, se haga lo que se haga, el antiguo ideal pitagórico de la belleza como proporción, a pesar de que en la tardomodernidad o posmodernidad ha querido ser desbancado, surge y resurge, como un fénix. Por ello, la belleza estará siempre relacionada con la proporcionalidad o analogía. Ciertamente no con esa proporcionalidad rígida y estricta que han querido los clasicistas de todos los tiempos, pero sí con una proporcionalidad lo bastante orgánica como para integrar y ordenar los aspectos y elementos que concurren a la belleza, incluso los feos, grotescos y hasta asquerosos que se hagan confluir en ella. Esa idea de la belleza como cierto orden proporcional, como cierta estructuración, ya se encuentre en lo natural o en lo artificial (o artístico), se muestra como una constante que perdura y sobrevive a las críticas e intentos de desbancarla y suplirla por sus contrarios: el desorden, la fealdad, lo asqueroso, etc., en la teoría del arte o filosofía del arte.

En esa medida, y ya que la estética va acompañada de la hermenéutica, podemos hablar, para la

[11] *Cf.* F. Schiller, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1932, pp. 114 y 129; H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 38 y ss. y 121 y ss.

estética, del acompañamiento de una hermenéutica analógica, o analógico-icónica, puesto que tanto la proporcionalidad como la iconicidad o simbolicidad se encuentran radicadas en lo bello, en lo estético, sobre todo en lo artístico, en la obra de arte. En la estética clásica predominó la analogicidad, la proporción; y en la más reciente, por obra de pensadores como Gadamer, ha predominado la simbolicidad o iconicidad. En efecto, como hemos visto, en "El origen de la obra de arte", Heidegger acepta el carácter simbólico del objeto estético, pero no desarrolla mayormente esta idea; en cambio, en la estética de Gadamer la obra de arte es tal por contener una fuerte carga de simbolicidad.[12] Siempre habría que repetir que no se trata ya, por lo menos desde el romanticismo[13] —que sigue a Kant, pero se aparta de él en muchos puntos—, de una proporción simple y evidente, sino compleja, mediata o indirecta, y que llega a hablar de la desproporción, pero es en grandeza con respecto al hombre, no entendiendo la desproporción como desestructuración o desorganización en el objeto mismo (fealdad o asquerosidad), como a veces quiere entenderse actualmente.

El hecho es éste: a pesar de que un artista esté atado a su tradición y a su momento histórico, es artista, más que por reflejar su época, por trascenderla, por ir más allá, por romper ese molde y pre-

[12] *Cf.* H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello,* Barcelona, Paidós, 1998 (reimpr.), pp. 83 y ss.

[13] *Cf.* R. Argullol, *La atracción del abismo. Un itinerario por el paisaje romántico,* Barcelona, Plaza y Janés, 1987, pp. 13-14.

ver o adivinar el futuro, el arte del porvenir, en una ruptura que es producto de su libertad y su creatividad. En ese sentido, el artista supera su propia particularidad y accede a lo universal, se asoma a lo específico del hombre, y aun avisora el ser. Y lo mismo sucede con los filósofos. Hay filósofos que son testigos de su época, expresión de la misma; pero hay otros, y son los grandes, que superan su propio momento, y entonces ya no sólo expresan su temporalidad, sino que *revelan* lo suprahistórico, lo perenne, lo esencial; son los clásicos.[14] Desde su instante, señalan el tiempo, la historia; desde su ente, señalan el ser.

Así como Gadamer incluía en su obra *Verdad y método* una ontología de la obra de arte, así he querido yo incluir también aquí una hermenéutica de la obra de arte. El juicio estético, tanto del creador (que es la obra de arte realizada) como del espectador (que es la crítica de ésta), es una interpretación, una *hermeneia*. Se da en una tradición, en la que hay unos clásicos que ponen el ejemplo, que son íconos, dignos de imitación, de *mímesis*. Son paradigmas que hay que mostrar, para lo cual hay que asimilarlos (para luego superarlos). Es decir, se los imita, se los iconiza. Lo que nos puede dar el contexto para interpretarlos es el *sensus communis*, el sentido común, no entendido como un sentido especial, sino como la asimilación de los conceptos y valores de una tradición. De acuerdo con ello, el artista interioriza paradigmas, modelos, aprende a

[14] *Cf.* L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, ed. cit., pp. 93-94.

interpretar, desarrolla su interpretación e incluso la hace avanzar con innovaciones. De esta manera se vuelve creativo y llega a romper (o trascender) sus ejemplares, sus prototipos, sus clásicos. Es una dialéctica de hacerse captar por su público y enseñarlo a incorporar cosas nuevas, nuevos planteamientos estéticos, que al principio puede costar comprender. Es un camino por el cual se avanza interpretando, y tal vez se interpreta avanzando. Y con ello se ve la relevancia de la hermenéutica para la estética.

4.5. El lenguaje del arte

La estética, pues, se halla estrechamente vinculada a la hermenéutica, requiere de la interpretación. Ya la misma obra de arte es una especie de juicio, enunciado o *hermeneia* del artista, que lo pone en la realidad como su prolación, su enunciación. Allí se encuentra ya una interpretación, una expresión o manifestación de sí mismo y de su entorno (tanto natural como cultural). También se encuentra la interpretación en el juicio que de la obra hace el consumidor de ésta, o el crítico de arte, pues el juicio de gusto es, otra vez, una interpretación, *hermeneia* o enunciado de la repercusión que la obra encuentra en quien la contempla. Un juicio que provoca otro juicio, y la hermenéutica ayuda a que no estén totalmente desajustados; el juicio del artista y el juicio del espectador, que tratan de encontrarse y potenciarse, en su propio gozo, en su mismo disfrute.

Por cualquier ángulo que se mire el fenómeno estético, involucra una fuerte carga de interpretación, tanto del lado del artista como del lado del espectador. Contiene un ejercicio fuertemente hermenéutico. Tanto la creación artística como el disfrute, o, si se prefiere, tanto la producción del arte como el consumo del mismo implican una interpretación, una *hermeneia* estética, un juicio estético. En el momento inicial y en el momento final se da la interpretación, hay un juicio que origina el objeto de arte y un juicio que, al final, lo disfruta. Se da, distendida, en los extremos y en el medio, la hermenéutica. Pero, como sabemos, hay posturas hermenéuticas univocistas, que encierran demasiado el acontecimiento estético, con una exigencia desmedida de objetividad, haciéndolo difícil de comprender, si no es que imposible; y también hay, en el otro extremo, posturas hermenéuticas equivocistas, que abren ahora tanto la interpretación del acontecimiento estético, que resulta igualmente difícil su comprensión, ya que se llega a un subjetivismo tan fuerte y a un relativismo tan excesivo, que inclinan, a la larga, al escepticismo, lo cual llega a imposibilitar, del todo, la comprensión estética. Por eso ha sido necesaria una hermenéutica analógica; para, sin desplomarnos, saltar al libre juego del arte, que tiene su lenguaje propio, y poder escucharlo.

5. HERMENÉUTICA Y ONTOLOGÍA

COMO otro punto de esta obra, abordaré la delicada y a veces conflictiva relación entre hermenéutica y metafísica u ontología. Debido a la crisis de fundamentos que se alega en la filosofía reciente, se ha pensado que la hermenéutica no puede tener fundamentación en la ontología. O se le da sólo una fundamentación ontológica muy débil, por considerar que la ontología ha sido afectada por el sesgo hermenéutico que ha tenido en la actualidad. Esto se ve en la hermenéutica ontológica que plantea Gadamer, y en la ontología débil que para la hermenéutica propone Vattimo. En todo caso, hay un proceso de desontologización de la hermenéutica. Ciertamente la hermeneutización de la ontología ha sido muy benéfica para esta última, pues le ha restado pretensiones; pero ello no autoriza para llegar a la des-ontologización de la hermenéutica misma. Por eso se impone una re-ontologización de la hermenéutica. Pero veremos que conduce a una ontología distinta, ya no como las que proliferaron en la modernidad, ontologías demasiado rígidas y duras, sino ontologías en todo caso premodernas (que así están siendo todas las posmodernas), es decir, atentas al devenir y a lo dinámico del ser mismo. En todo caso, la ontología que puede acompañar a la hermenéutica analógica

será una ontología analógica. Ya la analogía es un debilitamiento de la ontología, de esas ontologías unívocas que pulularon en la modernidad, pero sin caer en las ontologías equívocas que abundan en la posmodernidad.[1]

Ya ha pasado el momento acre de rechazo extremo de la ontología, de la metafísica. Lo que se pide es una ontología más moderada, menos pretenciosa. Es lo que vemos en Foucault, que al final de su vida instaba a hacer ontología, pero una ontología del presente, es decir, una ontología histórica, sin tantas pretensiones de universalidad, abocada a lo singular y concreto, pero con cierta universalidad, pues no se reducía a los sujetos empíricos, sino a las condiciones de posibilidad de los sujetos, de los procesos de subjetivación, como en una especie de lógica trascendental de éstos. Asimismo, Deleuze recoge esa manera de hacer ontología que practicaba Foucault, y la ve como un pliegue, como algo plegadizo, como un plegar y desplegar los conceptos con el pensamiento. De ese modo, habrá una ontología que habite en los pliegues del ser. Algo parecido llegó a hacer Derrida, quien hablaba de desconstruir la ontología, pero sin destruirla, sin eliminarla, sino haciendo que fuese más consciente de sus limitaciones, de sus alcances, de lo mucho que dejaba a la deriva, en la traza, sin alcanzarlo. Esto se da sobre todo en Vattimo, que hablaba ex-

[1] *Cf.* G. Vattimo, "¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?", *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), LIV/156 (2005), pp. 213-227.

plícitamente de una ontología débil, y que llegó a reconocer la hermenéutica analógica como una hermenéutica no violenta, sino débil, en la línea que él cultivaba, y, por lo tanto, una ontología analógica iba a ser igualmente débil (es decir, contraria a la ontología univocista, pero sin caer en la equivocidad).[2]

5.1. La fundamentación ontológica de la hermenéutica

Y, en verdad, la hermenéutica determina un tipo de ontología que la acompaña y la fundamenta. Ya Coreth insistía en la naturaleza fundante de la metafísica y el apoyo que da a la hermenéutica; pero yo quisiera además insistir —después de exponer sus consideraciones— en un planteamiento más fundado en el acto mismo de interpretación, que nos revela la naturaleza de la propia hermenéutica como *virtualmente ontológica,* como ya preñada de contenidos metafísicos; e insistir, asimismo, en el carácter analógico intrínseco que tiene la interpretación, por lo cual exige un esclarecimiento ontológico o metafísico; pero, justamente, analógico.

[2] Vattimo discutió la hermenéutica analógica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el de noviembre de 2004. *Cf.* G. Vattimo, M. Beuchot, A. Velasco, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil,* México, UNAM, 2006.

5.2. La hermenéutica como espacio de posibilidad de la ontología

Gadamer considera que la hermenéutica no puede llevar a un concepto fuerte de verdad, sino solamente a uno muy disminuido. Por lo mismo, no puede conducir a una metafísica en sentido pleno y fuerte. Es la herencia del cuestionamiento de la metafísica, hecho por su propio maestro, Heidegger. Según Gadamer, la hermenéutica nos da una mentalidad de acuerdo con la cual no se puede pretender nada absoluto. Hay un cierto sentido de la relatividad, de lo dado en contexto, como el hombre en una tradición de la que no puede pretenderse exento, incluso para innovar o hasta para liberarse de ella. Por eso la hermenéutica sólo puede tener una ontología relativa, en el camino de la crisis de la metafísica occidental.[3]

Por su parte, Vattimo, que a su vez es discípulo de Gadamer, habla de que la hermenéutica es el lenguaje común o la *koiné* de la filosofía actual, sobre todo posmoderna. Vattimo continúa la crisis de la metafísica que viene del segundo Heidegger, muy influido por Nietzsche. La metafísica tiene una vocación nihilista, el ser está llamado a aniquilarse poco a poco, y por ello sólo puede hablarse de

[3] *Cf.* H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 365 y ss.; además, J. Pegueroles, "El ser y la verdad en la hermenéutica de Gadamer", *Espíritu*, vol. 43, n. 109 (1994), pp. 18 y ss.

una metafísica débil. Una metafísica que no es del presente (la de la presencia, como lo fue la tradicional), ni siquiera del futuro (la de las posibilidades, del proyecto del que hablaba Heidegger), sino tan sólo del pasado, de lo que se recuerda y se conmemora para protegerlo del olvido. Nietzsche ya había dicho que no hay hechos, sino sólo interpretaciones. Vattimo dice que el único hecho es el de la interpretación, es el único evento, el cual es carcomido por los medios masivos de comunicación, que han hecho que la mediación devore los extremos que une: el sujeto y el objeto. Por eso la única metafísica que se puede tener es una metafísica débil. Ella es la que acompaña a la hermenéutica.[4]

5.3. La ontología como espacio de posibilidad de la hermenéutica

Dije que todo acto interpretativo comienza con una pregunta interpretativa, que aspira a una comprensión. Pero la comprensión requiere preguntar por sus condiciones de posibilidad. La comprensión se da cuando lo particular embona en lo universal que lo contiene, y allí cobra sentido. De hecho, la hermenéutica se mueve en la tensión entre lo parcial y lo total, entre lo individual y lo universal. Así, la pregunta hermenéutica se inscribe en una pre-

[4] *Cf.* G. Vattimo, "Métaphysique et violence. Questions de méthode", *Archives de Philosophie*, 57 (1994), pp. y 57 ss.

gunta más amplia, que es su condición de posibilidad. Conduce a ella. Es su horizonte más amplio, el cual no puede alcanzar desde "su intención objetivamente limitada, de pregunta".[5] Tiene un horizonte atemático que la circunda.

Pero el entender ese horizonte total atemático no es ya tarea de la hermenéutica, sino de la metafísica. Es la pregunta por el ser. En la hermenéutica, la totalidad es la tradición, el mundo de la experiencia y de la comprensión, mundo de la cultura; en la metafísica, la totalidad es el ser. Más allá de la tradición y del mundo, está el ser. Por eso algunos han pretendido que no se puede rebasar la tradición ni los límites del propio mundo, cultural; pero se olvidan de que sólo se puede interpretar el mundo a la luz del ser, al modo como, también, sólo se puede conocer el ser a partir del mundo. Hay un "círculo a la vez hermenéutico y metafísico".[6] Así como no podemos salir del círculo hermenéutico, así tampoco podemos escapar del círculo metafísico.

Se pregunta por las condiciones de posibilidad del mundo cultural. Todo mundo está a la vez limitado y abierto; y su apertura nos lanza al ser. Ya al conocer su limitación, sus límites, lo estamos trascendiendo. "Por nuestras preguntas se amplía continuamente nuestro mundo. Sus límites son rotos y mantenidos abiertos. El mundo del hombre es

[5] E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica,* Barcelona, Herder, 1972, p. 215.

[6] *Ibid.*, p. 216.

un mundo esencialmente abierto".[7] Nótese que no puede estar definitivamente cerrado, como tampoco indefinidamente abierto. No está cerrado al ser, a la metafísica; ni está totalmente abierto a la deriva, pues lo estaría al relativismo nihilista, se estaría cosificando de alguna manera la nada, como antes se cosificaba el ser, haciéndolo ente. Así, al hacer temático ese horizonte atemático del ser, la hermenéutica da paso a la metafísica.

Además de la comprensión, la comunicación forma parte de la *hermeneia*, de la hermenéutica completa. Y las condiciones de la comunicación llevan a la pregunta por el ser. Según el propio Coreth, cada hombre tiene un mundo histórico, condicionado por su tiempo y su ambiente. Los hombres se comunican entre sí por un horizonte mayor, que conecta esos horizontes menores. Podríamos decir que los mundos menores o microcosmos se conectan a través del macrocosmos, del mundo mayor. Ese mundo mayor es el del ser, el horizonte metafísico. El horizonte del ser comunica a los hombres, crea comunidad más allá de las culturas. Más aún, en la posibilidad de ese diálogo humano se da la posibilidad de la metafísica. El que ese diálogo sea posible atestigua en favor de la posibilidad de la metafísica.

Mas esa misma tematización del horizonte del ser sólo es posible por una reflexión trascendental, por una pregunta trascendental. No una pregunta trascendental que conduzca sólo al sujeto, como en

[7] *Ibid.*, p. 217.

Descartes, Kant y hasta Husserl, sino un preguntar que reúne al sujeto y al objeto. Pregunta trascendental desde lo condicionado del horizonte del mundo por lo incondicionado del horizonte del ser. "El ser se muestra como el fundamento abarcante que trasciende y posibilita a la vez sujeto y objeto, mundo e historia y, sin embargo, en este acontecer se revela de forma atemática y objetiva".[8] De esta manera, la hermenéutica interpreta un ser históricamente situado, en su mundo. Y a la pregunta: ¿cómo, entonces, puede pasar al ser transhistórico y transmundano?, la respuesta es que esto se da en la afirmación metafísica, contextuada hermenéuticamente en un mundo, pero siempre mirando hacia el horizonte del ser, de lo real, en el que se inscribe lo que intenta decir.

5.4. La hermenéutica como virtualmente metafísica

Añadiré, para acabar este apartado, a las consideraciones de Coreth, que postulan la metafísica desde las condiciones de posibilidad de la hermenéutica como de una manera *a priori*, algunas consideraciones tomadas del mismo acto interpretativo, que conducen a la metafísica de una manera más *a posteriori*. El intérprete se enfrenta a un texto; pero ese texto apunta a un mundo, crea un mundo posible o abre a un mundo ya dado. Este

[8] *Ibid.*, p. 225.

apuntar hacia un mundo es algo connatural al texto, y nos deja con el problema de su estatuto ontológico (real, ficticio, posible, etc.), con lo cual entramos a la metafísica.

Además, si con Peirce decimos que el acto interpretativo consta de un signo, un objeto y un interpretante (no exactamente el intérprete, sino algo que ocurre en él), tenemos que aceptar que lo que se presenta al intérprete tiene primero carácter de objeto y después de signo; pero es un objeto diferenciado; sólo en una reflexión posterior será real o ideal. Eso lo determinará el interpretante, en una especie de ontohermenéutica, que despliega la virtualidad ontológica de la interpretación misma.

El interpretante y el objeto parecen coincidir con lo que Frege denominaba sentido y referencia. El sentido, que es lo que captamos con la mente al conocer una expresión, conduce a la referencia, que es la realidad representada. Dado su carácter de mediador, es inevitable que el sentido nos conduzca a la pregunta por la referencia; y eso nos conduce ya a la pregunta ontológica. Y, dado que la hermenéutica nos acostumbra a una referencia analógica, también nos hace prever una ontología analógica.

Y, ya que el signo es también un objeto, el texto nos remitirá a su carácter ontológico, de objeto, de ser. El signo como objeto nos remite al signo como signo, pero el signo como signo vuelve a remitirnos al signo como objeto, y allí la pregunta ontológica se vuelve ineludible. Sólo entendiendo al signo como objeto podremos entenderlo como signo, y eso nos lanza a la ontología, a la metafísica. La her-

menéutica nos conduce a la ontología o metafísica, y a una hermenéutica analógica sólo puede acompañarla y fundamentarla una ontología o metafísica analógica también (es decir, con un fundamento analógico, débil, que no está en la metafísica de la presencia, ni en la ontoteología). La analogía nos hace llegar a la metafísica, porque nos hace abordar no sólo el sentido de un signo, o el sentido de un texto, sino también el sentido del ser.

6. PARA UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICO-ICÓNICA ÚTIL A LA INVESTIGACIÓN EN LAS CIENCIAS HUMANAS

Un aspecto muy típico de la investigación en las ciencias humanas es la interpretación de textos. En estas ciencias es donde más tiene lugar ese arte de interpretar que nos acerca a documentos, diálogos y acciones significativas. Ciertamente se hacen otras cosas, por ejemplo analizar y explicar, pero también, y sobre todo, se interpreta para comprender. Inclusive a veces llegamos a sentir que en estas disciplinas se unen y fusionan la comprensión y la explicación; llegamos a un recodo del camino en el que casi se puede decir que comprender es explicar y viceversa.[1]

6.1. Ciencias humanas y hermenéutica

Esta labor de interpretación, tan cara a las ciencias humanas, ha sido confiada a esa disciplina por demás compleja que denominamos "hermenéutica". (También se la podría llamar "pragmática", al

[1] *Cf.* P. Ricoeur, "Expliquer et comprendre", en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* París, Eds. du Seuil, 1986, pp. 161-182.

menos en parte, pues una y otra tienen la misma finalidad, a saber, captar la intencionalidad del hablante o autor.) Lo que vemos en las ciencias humanas son cosas hechas por el hombre, con alguna intencionalidad. Y ésta puede quedarse sin llegar a ser completamente comprendida si sólo aplicamos análisis sintácticos y semánticos. La aprehensión de la intencionalidad requiere la intervención de la pragmática y la hermenéutica. Es decir, nos obligamos a aplicar la interpretación a los textos para desentrañar la intencionalidad que les fue impresa.

Como hemos visto, los textos son de varias clases: pueden ser escritos, hablados, e incluso actuados. Todo lo que tiene una significación viva, no completamente inmediata y clara, es susceptible de interpretación. Y es donde se plantea la necesidad y la vigencia de la hermenéutica. Se ha llegado a decir que la hermenéutica es ahora el instrumento universal de la filosofía y el método (o *episteme*) por excelencia de las ciencias humanas. Por lo menos muestra la ventaja de tener una gran apertura y la posibilidad de acotarla con ciertos límites, dados por el contexto concreto. Eso permite integrar las particularidades culturales, por ejemplo europeas y latinoamericanas, o, incluso, occidentales y orientales.

El interpretar, en las ciencias humanas, puede definirse como reintegrar un texto humanístico a su contexto vivo. Reintegrar significa aquí no tanto integrar, que eso suena algo impositivo, sino ayudar al texto a cobrar —al menos en parte— el sentido inicial que tuvo, por medio de la recuperación

—parcial también— de la intencionalidad del autor. Hay una especie de lucha entre el autor y el lector en la arena del texto. Algunos humanistas creen que necesariamente ganará el lector, y que siempre la interpretación será subjetiva. Hay otros que se empeñan en darle el triunfo al autor y esperan que la interpretación sea objetiva. Pero yo prefiero pensar que más bien hay un entrecruce entre lo objetivo y lo subjetivo. No se puede alcanzar la plena objetividad, pero tampoco tenemos que renunciar a ella y abandonarnos al subjetivismo. Hay lo que yo denomino una interpretación limítrofe, que reúne en una línea lo subjetivo y lo objetivo, y que, aun aceptando la intromisión de la subjetividad, nos deja el suficiente espacio de objetividad para que podamos decir que no traicionamos al autor cuyo texto estamos interpretando. No creo que sea válido el escepticismo de algunos que ya no aceptan nada como objetivo, y hacen toda interpretación completamente relativa a la subjetividad del intérprete. Hay que luchar por la objetividad para la hermenéutica, a pesar de que haya que reconocer la injerencia de la subjetividad. Ciertamente no se puede obtener una lectura de un texto completamente unívoca y como una copia de la que originalmente quiso el autor; pero ello no autoriza para caer en una lectura completamente equívoca y desdibujada. Algo se puede alcanzar, a saber, una lectura intermedia, que no carezca de objetividad, pero que tampoco tenga pretensiones desmedidas. Ahora que muchos, en las ciencias humanas, renuncian a la objetividad y se entregan a la lectura

subjetiva, desentendida y despreocupada, yo quisiera defender aún la objetividad, aunque sea de una manera moderada. Una defensa módica pero suficiente.

Esto se inscribe en la línea de tratar de superar el lenguaje de la subjetividad y la objetividad, pero quizá esto pueda hacerse dejando espacio a la objetividad, después de que la subjetividad la excluyó tan despiadadamente. Es buscar un lenguaje nuevo, pero concediendo ahora el relieve al que le fue quitado, al lado del objeto, después de tanta predilección por el sujeto. Pero es también luchar por superar esos extremos, y hablar más bien del encuentro de ambos, en el que se equilibran y proporcionan.

6.2. Hermenéutica analógico-icónica

Aquí interviene lo que a mí me gusta llamar una hermenéutica analógico-icónica. Analógica, porque centra la interpretación o la comprensión más allá de la univocidad y de la equivocidad.[2] El positivismo ha sido univocista, y nos ha frenado mucho en el saber; pero ahora muchos exponentes de la posmodernidad se han colocado francamente en la equivocidad, y eso también frena el conocimiento. Pues bien, entre la univocidad y la equivocidad encontramos la analogía, la analogicidad. Ella nos

[2] *Cf.* M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica,* 3ª ed., México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM-Ítaca, 2005.

hace abrir las posibilidades de la verdad, dentro de ciertos límites; nos da la capacidad de tener más de una interpretación válida de un texto, pero no permite cualquiera, y aun las que se aceptan se dan jerarquizadas según grados de aproximación a la verdad textual. Esa jerarquía y esa proporción son aspectos de la analogía, que es el nombre que la matemática griega daba a la proporcionalidad. La analogía permite, pues, diversificar y jerarquizar. Es un contextualismo relativo, no absoluto, y ello nos da la posibilidad de abrir nuestro espectro cognoscitivo sin perdernos en un infinito de interpretaciones que haga imposible la comprensión y caótica la investigación, sobre todo en el movedizo terreno de las humanidades. No creo que el plantear la analogía, el límite proporcional, que tiene que ver mucho con la prudencia, la moderación epistémica y práctica, sea entibiar el agua ni trivializar la interpretación. Es algo arduo y complicado el buscar la adecuada proporción que se debe dar a cada interpretación, para eliminar las que sean irrelevantes o falsas, y para dar a las relevantes una jerarquía según grados de aproximación a la fidelidad al texto, lo cual haga que algunas de ellas tengan esa unidad proporcional de la verdad del texto, proporcional o analógica como la verdad misma, en cuanto propiedad trascendental del ser, que también es analógico.

De esto ya hablaba Dilthey, cuando buscaba el método para las ciencias del espíritu, esto es, las humanidades, y lo encontró en una hermenéutica psicológica, o en una psicología hermenéutica, en

la que operaba, según él decía, el argumento por analogía. De esa manera entendíamos lo que había pasado en el pasado, en la disciplina histórica, o en otra cultura, en la disciplina antropológica, etc. Las ciencias humanas y sociales requieren una hermenéutica analógica, basada en la analogía, que nos haga comprender lo que pasa en los otros, en los diferentes, por el recurso a nuestro propio punto de partida, por medio de la semejanza.

La hermenéutica que yo propongo es, como he dicho, además de analógica, icónica. Esto significa que se vincula con aquel tipo de signo que algunos llaman ícono y otros símbolo. *Ícono* lo llama Charles Sanders Peirce,[3] y es la acepción que le doy aquí. *Símbolo* lo llaman los de la escuela europea, como Cassirer, Eliade y Ricoeur. El ícono, según Peirce, abarca otros tres tipos de signo: imagen, diagrama y metáfora. Es la analogía,[4] que abarca lo que se acerca a la univocidad, como la imagen, lo que oscila entre la univocidad y la equivocidad, como el diagrama, y lo que se acerca a la equivocidad, como la metáfora, pero sin caer en ella. Con eso, la iconicidad-analogicidad permite encontrar la discursividad cercana a lo unívoco donde ésta se re-

[3] *Cf.* la exposición que del ícono en Peirce hace Th. Sebeok, *Signos. Una introducción a la semiótica,* Barcelona, Paidós, 1996, p. 44.

[4] A conectar la iconicidad con la analogía me ha ayudado el libro de Sebastià Serrano, *Signos, lengua y cultura,* Barcelona, Anagrama, 1981, pp. 68 ss.; pero no se ve que él conecte la iconicidad con la metaforicidad; sólo lo hace con la imagen y con el diagrama; y, en cambio, a mí me interesa sobremanera conectar el ícono con la metáfora.

quiere, de manera axiomática o casi, y obliga a un tipo de significatividad apegado al modelo, como la que tiene la imagen icónica, aunque no sea mera copia. Permite además una interpretación que no se queda en la estructura discursiva aparente o superficial de un texto, sino que avanza a su estructura profunda, por la semejanza de relaciones, como en el diagrama, y no sólo con el modelo de la imagen, que, en su modalidad excesiva de copia, fue el que privilegió el positivismo. Y también permite tener una interpretación que siga el modelo de la metáfora, de la metaforicidad. Ése fue el que Paul Ricoeur privilegió.[5] Pero la metáfora es sólo uno de los modos de la analogía, el de la proporcionalidad impropia, y hay que dar cabida a la proporcionalidad propia y a la atribución. También privilegiaron la metáfora muchos posmodernos, pero dando cabida a una desmedida ambigüedad constitutiva del lenguaje, la cual puede ser aquí sujetada por los otros modos de la analogía. En el modelo de Ricoeur, basado en la metáfora, la interpretación se da como tensión entre el significado literal y el metafórico; la verdad textual está en tensión dinámica o dialéctica entre la verdad literal y la metafórica (o alegórica, o simbólica). Pero creo que hay que ampliar la tensión más allá de lo metafórico y abarcar toda la analogía, la analogici-

[5] *Cf.* P. Ricoeur, "Metaphor and the Central Problem of Hermeneutics", en J. B. Thompson (ed.), *P. Ricoeur. Hermeneutics and the Human Sciences,* Cambridge-París, Cambridge University Press-Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982 (repr.), pp. 165-181.

dad completa. Esto nos permite ser más radicales que Ricoeur y hablar de la analogía (no sólo de la metáfora) como modelo de la hermenéutica, y del ícono, según hemos visto, como algo coextensivo con la analogía.

Por eso propongo una hermenéutica analógico-icónica. Analogía e ícono que nos permitan la recuperación del sentido de una manera que no se vea mutilado por el univocismo ni fragmentado por el equivocismo. Hay que añadir que el ícono es un signo que tiene la peculiaridad de que es metonímico (y hasta sinecdóquico), además de metafórico, es decir, con un fragmento nos da el conocimiento de la totalidad, la parte nos conduce al todo, el fragmento nos lleva al conjunto. Nos hace preverlo, adivinarlo, deducirlo desde la hipótesis de la que partimos. En el conocimiento nos humillamos y tenemos que reconocer que vamos al todo iniciando con una pequeña parte. Pues bien, el ícono nos da la posibilidad de partir de un conocimiento fragmentario y avanzar hasta la totalidad, hasta el universal. No una totalidad que atrapamos de manera completa, sino matizada, diferenciada, contextual. Del fragmento, de los fragmentos, vamos de manera no apriorística, sino aposteriorística, al todo, al universal. De hecho, la abducción de la hipótesis se basa en las analogías, y conduce a un universal analógico, icónico, un tanto hipotético y revisable, pero que nos da la seguridad que se puede alcanzar en el conocimiento humano. Es decir, la analogicidad nos hace universalizar, pero con cuidado, con límites. La analogía nos obliga a atender a los

elementos contextuales y particulares, y el ícono nos obliga a interpretar desde hipótesis parciales y diagramáticas de los textos, hasta la totalidad del texto, hasta la comprensión más completa que es alcanzable. Igualmente nos hace darnos cuenta de que nuestra objetividad va a ser fragmentaria, limitada, pero suficiente.

Es una hermenéutica diagramática, por centrarse en esa clase de los íconos que es tan importante. Los diagramas revelan el flujo, son fluidos, fluyentes, no se rigidizan. Pero tampoco se evaporan, sino que nos dan la capacidad suficiente para entender las relaciones que se dan al interior de los textos. Por eso apreció tanto el diagrama Foucault, que él lo aplicaba al poder, y de una manera diagramática encontraba las relaciones de poder que se daban en el saber, las relaciones de las distintas fuerzas que confluían en la estructura social. Así también el diagrama, la consideración diagramática, nos hace ver en los textos las fuerzas que se plasman en ellos, los intereses, los deseos, etc. La interpretación es un diagrama del texto, y nada más, pero nada menos.

6.3. Analogía, ícono y límite

Por eso a esta hermenéutica analógico-icónica se le podría llamar también hermenéutica del límite, o limítrofe, pues trata de poner un límite y además se coloca en el límite. Pone límite a la univocidad y a la equivocidad, y se pone en el límite donde la univocidad y la equivocidad se tocan, recupera algo

de cada una y engendra algo nuevo. Así, la analogía y la iconicidad nos colocan en el límite donde se juntan el hombre y el mundo, en el límite del lenguaje y del ser, de la natura y la cultura. Por eso se puede tener hermenéutica y ontología. No sólo hermenéutica, sino además ontología, en el límite donde se juntan el lenguaje y el ser, y se interpenetran sin confundirse, y se tocan sin devorarse.[6] Es decir, podemos asimilar la lingüistización y la historización de la filosofía, pero sin perder el asidero fuerte de lo ontológico. Nos pone en el límite, como está en el límite el propio ser humano, con su carácter de mestizo del universo, de microcosmos. La analogía es limítrofe, por eso el hombre, el ser limítrofe, es un análogo. Y el hombre también es un ícono del universo, del macrocosmos.

Esta hermenéutica analógico-icónica me ha permitido colocarme en varios límites. Sobre todo en el límite del lenguaje y del ser, de la textualidad y la contextualidad, de la lengua y el habla, de la estructura y el contenido, de la diacronía y la sincronía, de lo sintagmático y lo paradigmático. Si, como quiere Ricoeur, la sincronía es el lenguaje y la diacronía es el acontecimiento histórico,[7] en el límite

[6] *Cf.* E. Trías, *La aventura filosófica*, Madrid, Mondadori, 1988, pp. 37-55; *cf.*, de él mismo, "Metonimia y modernidad (réplica a Mauricio Beuchot)", en J. R. Sanabria-M. Beuchot (comps.), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, México, UIA, 1997, pp. 289-291.

[7] *Cf.* P. Ricoeur, "Estructura, palabra, acontecimiento", en varios autores, *Estructuralismo y lingüística*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971; de él mismo, *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI-UIA, 1995, pp. 22 y ss.

se juntan y se puede establecer una ontología que conjunte lo óntico del acontecimiento y lo cultural del lenguaje. Una ontología limítrofe, analógica e icónica. Es una ontología pragmatizada (con la lingüistización y la historización), pero también lleva a una pragmática ontologizada, en quiasmo recíproco, según lo hacía Merleau-Ponty.[8] En el límite del lenguaje y el ser encontramos una ontología hermeneutizada y una hermenéutica ontologizada; el límite nos permite una ontología hermenéutica y una hermenéutica ontológica. En el límite de la lengua y el habla se nos permite una filosofía del lenguaje que atienda a la sistematicidad de la lengua y a los juegos de los actos del habla. En el límite de lo sintagmático y lo paradigmático se nos permite una hermenéutica que sea lineal y al mismo tiempo vaya en profundidad, que repita y juegue, que reproduzca e invente. Mejor aún, que, al repetir, sea creativa, porque siempre intenta ir más allá. Además, en algún momento alguien dijo que la filosofía ya ha interpretado mucho la realidad, que de lo que se trata ahora es de transformarla. Pues bien, una hermenéutica analógica se coloca en el entrecruce de la interpretación del mundo y de su transformación, interpreta para transformar. Así, nos hace sentir la obligación de colocarnos en el límite de fusión donde se juntan el bien individual y el bien común, para comprometernos con la construcción de la sociedad.

[8] *Cf.* M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1968, p. 319.

El propio bien común es analógico e icónico. Hace que el hermeneuta intente no sólo interpretar, sino también transformar; y, si se quiere, transforma con su interpretación; con su misma interpretación opera una transubstanciación de la realidad social ofrecida, dada. Al ser límite, es fusión, sobre todo de horizontes. El horizonte del individuo y el de la colectividad, de lo personal y lo comunitario. Nos lleva esto a una filosofía comprometida, a una interpretación responsable del otro y de los otros, para lograr su mejoramiento integral.

Finalmente, una hermenéutica analógico-icónica nos compromete con la sociedad de una manera activa. No nos lleva a encerrarnos en la torre de marfil, sino a preocuparnos por ese bien que puede derramarse sobre los muchos, distribuirse entre los demás, que escape al interés de uno mismo. Es una investigación, la que se da en hermenéutica, que puede conducir al bien del hombre en la sociedad. Y lo principal es que la interpretación analógico-icónica nos acerca al hombre como microcosmos, con lo cual nos acerca a lo humano sin perder lo cósmico, a lo cultural sin perder lo natural. Por eso creo que puede ser un instrumento de acceso a estas ciencias tan peculiares y complejas como son las ciencias humanas.

7. LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y LA POSMODERNIDAD

La hermenéutica analógica puede servir, entre otras cosas, para analizar comprensiva y críticamente algunos temas de la filosofía de la posmodernidad, en la cual la hermenéutica ha llegado a tener un lugar preponderante. La posmodernidad ha hecho tomar muy en cuenta temas tales como la crisis de la epistemología, el rechazo del humanismo, el predominio de la técnica y la comunicación, la precariedad de la ontología y la muerte del sujeto, así como el retorno de la religión y de la mística. Es preciso no simplificar demasiado las distintas corrientes y pensadores; además, hay que atender a las lecciones positivas y a las aportaciones aprovechables que da el pensamiento posmoderno; pero es necesario hacer, sobre todo, una crítica de varias inconsistencias y hasta frivolidades de sus propuestas.

Ambas cosas, pues; no hacerse sordos a su voz, que nos ha dado diversas lecciones, en contra de la univocidad de la modernidad, pero tampoco dejar de criticar el ambiente equivocista que ha traído, por ejemplo ciertos relativismos, subjetivismos y escepticismos, que conviene mitigar y ubicar mediante la analogía, la analogicidad.

7.1. TARDOMODERNIDAD O POSMODERNIDAD

Para ello se deben examinar, dentro de su marco o contexto, las líneas principales de la posmodernidad con algunos de sus representantes más connotados.[1] Asimismo, hablar del imperio de la hermenéutica, principalmente con Foucault, Rorty y Vattimo. Examinar la crisis posmoderna de la epistemología, y tratar de hacer una propuesta: la hermenéutica analógica como alternativa de solución. Igual atención reclaman el neoconservadurismo y la antropología filosófica de la época tecnológica. Por eso hay que abordar un punto específico y muy importante de la época tecnológica: la cultura de la comunicación en esa posmodernidad llamada neoconservadora. Pero también atender a fenómenos un tanto sorprendentes, como el neoaristotelismo y el comunitarismo posmodernos. De singular importancia será afrontar las críticas al sujeto, a la metafísica y al humanismo, con el fin de ofrecer algunas respuestas y propuestas. De manera natural eso prolonga el examen de la crisis del sujeto, y se vincula con la hermenéutica como posible rescate y ubicación de cierta noción de sujeto. Todo ello da paso al tema de la religión y la experiencia religiosa en la posmodernidad antimoderna, pero también

[1] He tratado de hacer esto con más detalle en M. Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía,* México, Universidad Intercontinental-Miguel Ángel Porrúa, 1996.

la religiosidad en la posmodernidad neoconservadora. Eso conduce igualmente al misticismo en el seno de la posmodernidad que profetiza la secularización, sin que se cumpla esa profecía; antes bien, parece ir más allá de la misma secularización, ya comenzada por la modernidad y congénita a ella; esta secularización no parecía poder detenerse, y ahora ha tomado otros rumbos distintos en el camino del espíritu. Todas esas cosas me parecen enfiladas hacia la exigencia de un modelo analógico de la hermenéutica.

Si atendemos a Habermas, en la posmodernidad encontramos como punto de referencia a Nietzsche.[2] (También al segundo Heidegger y al segundo Wittgenstein, pero, sobre todo, a Nietzsche, que se encuentra omnipresente en la posmodernidad.) Puede hablarse de una izquierda nietzscheana, en la que se encuentran los posmodernos antimodernos. Ellos rechazan tanto la ética como la técnica de la modernidad (sobre todo esa técnica político-social que es la burocracia). Los posmodernos antimodernos son los más conocidos entre los intelectuales, la mayor parte de corte francés, como Bataille, Foucault, Levinas, Deleuze, Lyotard, Blanchot, Derrida y otros. Hacen, más que una crítica sociopolítica, una crítica cultural. O señalan la crisis cultural. Después de la crítica sociopolítica, como la del marxismo, se da una crítica cultural, más en la línea nietzscheana.

[2] *Cf.* J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 68 y ss.

Hay también una posmodernidad intermedia, o centronietzscheana, que trata de ser más moderada, en la que se coloca el propio Habermas, con otros autores como Apel y los descendientes de la Escuela de Fráncfort, que aceptan la ética moderna, pero no la técnica de la modernidad. Por eso defienden y promueven la razón ética, y rechazan la razón tecnocrática, instrumental, estratégica, maquiavélica. Incluso ven la modernidad como un proyecto inacabado, que no tuvo la oportunidad de ser completo, y si se le diera una oportunidad, podría mostrar sus beneficios. Sobre todo, defienden la modernidad como proyecto ético, que se quedó sin poder rendir sus frutos. Precisamente la posmodernidad, que se ha impuesto, se lo ha impedido.

A diferencia de unos y de otros, hay una corriente que es la de los conservadores, una especie de derecha nietzscheana, pues conocen la crítica cultural que hace Nietzsche, pero la sortean y buscan respuestas en otras partes. Unos son los neoconservadores, los cuales rechazan la ética moderna pero aceptan la técnica de la modernidad. Es el neoliberalismo o neocapitalismo, un liberalismo y capitalismo más feroces que los anteriores, clásicos; por eso adoptan la técnica moderna, que promueve y es instrumento de ese enriquecimiento, y por eso rechazan la ética moderna, que por lo menos ponía algún freno a ese liberalismo, y aquí se lo pretende desatar completamente y llevar a sus últimas consecuencias, como en la llamada globalización. En esta ala neoconservadora se puede colocar a Daniel

Bell, Arnold Gehlen, Peter L. Berger, Michael Novak y S. M. Lipset.

También alinea Habermas en la derecha a los llamados posmodernos paleoconservadores. Si los neoconservadores se llaman así porque quieren conservar algo moderno, como es la tecnocracia, necesaria al neoliberalismo, los paleoconservadores se llaman así porque prefieren conservar cosas más antiguas, por ejemplo, volver a Aristóteles y a Hegel (claro que en algunos aspectos solamente). Suelen aglutinarse en el comunitarismo, enfrentados contra el individualismo del liberalismo. Hay una vertiente neoaristotélica, que se ha dado a la tarea de recuperar elementos filosófico-políticos del Estagirita, como la noción de virtud, de *phrónesis*, de justicia distributiva, etc. En esta línea descuellan A. MacIntyre, R. Spaemann y, al menos en cierta medida, Martha Nussbaum. En la línea hegeliana se puede poner, claramente, a Charles Taylor, que se inspira mucho en Hegel para su reconstrucción de la subjetividad contemporánea.

Como lo ha señalado Lyotard, la posmodernidad cuestiona los llamados metarrelatos de la modernidad, sobre todo la metafísica, la epistemología y la filosofía de la historia. Ahora sólo se hacen microrrelatos, visiones fragmentarias que eluden la universalización. Por eso se habla de un pensamiento posmetafísico, se agrega que a la epistemología la ha sucedido la hermenéutica y que la filosofía de la historia (que era tan central en el marxismo) está periclitada. Se habla de un giro lingüístico (Rorty), en el que la filosofía del lenguaje, la

pragmática y la hermenéutica son las disciplinas paradigmáticas.

La pragmática ha encontrado cultivadores estadounidenses, como Putnam, Rorty y Cavell, sucesores de Quine y Davidson, y alemanes, como Apel y Habermas. La hermenéutica ha tenido cultivadores alemanes, como Gadamer, que es seguido por el francés Ricoeur, por el italiano Vattimo y el canadiense Grondin. Se ha visto que la hermenéutica es la episteme más presente en la posmodernidad, que, de una manera u otra, es practicada por los pensadores posmodernos.

7.2. La crisis cultural posmoderna

Los que han denunciado más claramente la crisis cultural de la posmodernidad han sido los literatos y los sociólogos. Hay una especie de posmodernidad literaria, que, aun cuando toma elementos filosóficos muy ricos, se conserva en el lado de la crítica literaria y de la literatura como tal. Ejemplos de ello son Benjamin, Bataille y Blanchot.[3] Todos ellos son típicamente posmodernos antimodernos. Walter Benjamin (1892-1940) señala los límites de la razón, estudia a los románticos, reivindica al barroco, el cual llega a ser visto como algo muy parecido a la posmodernidad, o, si se prefiere, se ve a la posmodernidad como un neobarroco. Georges Ba-

[3] *Cf.* M. Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México, Ed. Torres Asociados, 2004, pp. 9-27.

taille (1897-1962) resalta el erotismo y el desorden que campea en el mundo, el cual tiene poco de cosmos. Maurice Blanchot (1907-2003) pone de relieve la despersonalización a la que ha llegado la modernidad, que recalcó tanto al individuo y ahora lo ha masificado. A semejanza de lo que señala Heidegger en *Ser y tiempo* acerca de lo que "se" dice o "se" hace, Blanchot lo llama "lo neutro", la neutralidad que se ha aposentado en el ser humano. También señala de un modo muy fuerte el "afuera", lo que no es aceptado ni sancionado por la modernidad, lo excluido, suscrito por una especie de comunidad negada. Trata de pensar desde otro lugar, y es lo que retomarán Foucault y Deleuze como la exterioridad, Levinas como lo más allá del sistema, de la totalidad, y Derrida como lo residual que siempre se difiere.

También son muy importantes los sociólogos, que han estudiado el fenómeno de la posmodernidad de una manera más descriptiva, pero muy útil para el filósofo. Allí tenemos a Baudrillard, Lipovetsky y Bell.[4] Jean Baudrillard (1929-) subraya muy acertadamente el carácter de ilusión y apariencia que ha adquirido todo por virtud de los medios de comunicación. Es lo que Nietzsche había dicho: "De cómo el mundo o la realidad ha devenido fábula". Todo es escenografía, montaje, etc. Y, además, todo puede comprarse, o seducirse con las técnicas retóricas del consumismo actual. Por eso habla tanto de la seducción. Por su parte, Gilles

[4] *Cf. ibid.*, pp. 29-42.

Lipovetsky (1944-) se encarga de apuntar hacia la volatilización de la ética, en la época del posdeber, de una moral sin lágrimas, sin culpas, sin esfuerzo, que vive del culto al yo y de un hedonismo exacerbado (necesario al consumismo). Todo es estrategia fatal, todo es paroxismo indiferente, es decir, paradojas y antinomias que indican la autopercepción del ser humano como un proceso de emancipación que lleva a un narcisismo muy fuerte (esto lo ve también en las mujeres, lo que él llama "la tercera mujer"). Y, finalmente, Daniel Bell (1919-) lleva todo eso a la eclosión, al clímax. Aborda las contradicciones culturales del capitalismo, y ve como única salida el aceptarlas y convivir con ellas (lo cual no es salida ninguna); de esta manera, con un robusto conformismo, hay que asumir la globalización del neoliberalismo y cultivar las virtudes capitalistas, para que podamos vivir o sobrevivir en ese ambiente.

7.3. Posmodernidad y hermenéutica

En el ámbito filosófico, tenemos como alguien que prepara la posmodernidad a Michel Foucault.[5] Él rechazaba el epíteto de *posmoderno,* pero se lo ha llegado a ver como uno de los iniciadores de dicho pensamiento o actitud en el ámbito filosófico, sobre todo por su crítica del sujeto, del hombre mismo. Foucault estudia mucho las relaciones de

[5] *Cf. ibid.*, pp. 43-63.

poder, incluso en el saber. Analiza las formas de saber, la *episteme*, y desentraña su arqueología. Hace investigaciones sobre la locura, la enfermedad, la sexualidad, y, a partir de ellas, examina las formas de subjetivación, los procesos de la subjetividad. Por eso da a su actividad, entre otros nombres, el de *hermenéutica del sujeto*, en la que estudia de manera preponderante lo que en el periodo helenístico (grecorromano), principalmente en el estoicismo, eran las formas del saber de sí, de la inquietud de sí, del cuidado de sí (y también del poder de sí). De este modo, se considera que Foucault está en la línea de la hermenéutica y aun la ha hecho avanzar.

De modo semejante, Jean François Lyotard (1924-1998)[6] hace ver que ya no se busca la verdad en las ciencias, ni la objetividad, ni la realidad. Hay un diferendo, es decir, una diferencia y una diferición, que impiden acercarse a lo real. Es el pensador que más ha insistido en la muerte de los metarrelatos, los que daban sentido a la modernidad, como la metafísica, la epistemología y la filosofía de la historia. Ahora sólo queda el fragmento, la ilusión, apoyados por los medios masivos de comunicación. Sólo queda prolongar ese diferendo lo más que nos sea posible, para no quedarnos sin investigación. Y tal vez eso se pueda lograr insistiendo en el disenso.

Gilles Deleuze (1925-1995)[7] no habla directamente de hermenéutica, sino más bien, incluso, de onto-

[6] *Cf. ibid.*, pp. 65-73.
[7] *Cf. ibid.*, pp. 75-85.

logía. Es, como la de Foucault, una ontología histórica, del presente. Pero él maneja varias estrategias hermenéuticas, como lo que él llama el pliegue. Plegar, desplegar y replegar el saber, el poder y el ser, nos lleva a hacer ontología, a través de la asunción del devenir, de la recursividad, de la repetición (como en un eterno retorno). El rizoma, lo nómada, los simulacros, son nombres para ciertos modos de interpretación, por lo cual me parece que Deleuze no renegó de la hermenéutica.

Algo parecido se da en Jacques Derrida (1930-2004),[8] quien habla de desconstruir la metafísica, para que nunca se cierre, cosa que haría si se toma demasiado en serio la verdad y la objetividad de la interpretación de los textos y de su significado. Más que significado, hay huella, traza, etc. Es el dominio de las metáforas. Es la archiescritura, que se opone al logofonocentrisno occidental. Aunque Derrida no se ve propiamente como hermeneuta, creo que a su práctica de la deconstrucción de textos se la puede llamar una estrategia hermenéutica en contra del poder y de la prepotencia de la modernidad.

Emmanuel Levinas (1906-1995)[9] ha criticado la idea heideggeriana de una ontología fundamental, ya que la ontología está —desde Hegel— encerrada en la totalidad, en el sistema, y por eso él desea abrirlo hacia el afuera del sistema, romper la totalidad hacia el infinito. Por eso, en lugar de ontología, prefiere hablar de metafísica, la cual sería

[8] *Cf. ibid.*, pp. 87-105.
[9] *Cf. ibid.*, pp. 107-122.

precisamente ese saber del afuera del sistema ontológico, de la totalidad cerrada. Por eso también habla de un más allá de la hermenéutica, a fin de que igualmente se abra a la interpretación de la facticidad y del ser que se da más allá de lo convencional, en ese lugar distinto que es el afuera, la exterioridad.

Decididamente colocado en la hermenéutica se encuentra Gianni Vattimo (1936-);[10] más aún, dice que la hermenéutica es el lenguaje de la posmodernidad. Se asume como posmoderno, pero pide que la hermenéutica tenga una ontología, pero con una vocación nihilista como la de la hermenéutica misma (que pasa por Nietzsche). La hermenéutica da una inyección de nihilismo a la ontología, y la hace débil, no violenta y aceptadora de las diferencias. Esa aniquilación o debilitamiento se ve en la secularización, que consiste en restar poder y violencia a lo religioso, y se plasma en lo ético y lo social como solidaridad, como una especie de socialismo, en el que los hombres somos iguales, al menos como la hermenéutica nos iguala frente al texto, todos con la misma capacidad y libertad para interpretar.

Muy atento a la comunidad, al bien común, ha estado Alasdair MacIntyre (1929-),[11] quien ha reivindicado mucho de la filosofía aristotélica, sobre todo en la ética, a través de las nociones de virtud, de *phrónesis* y de justicia. La ética, más que de leyes o reglas, tiene que ser de virtudes. De entre

[10] *Cf. ibid.*, pp. 123-138.
[11] *Cf. ibid.*, pp. 139-148.

ellas, la que abre la puerta es la *phrónesis* o prudencia, y la que se postula como objetivo es la justicia. Pero la justicia depende del tipo de racionalidad que tenga una tradición, una sociedad, una comunidad. Ahora bien, la ética, la filosofía política, en general la filosofía práctica, depende en buena medida de la filosofía teórica, sobre todo de la filosofía del hombre. Así, aunque antes MacIntyre era reacio a ello, ahora ha aceptado hacer una antropología filosófica o psicología metafísica, en la que los hombres son vistos, aristotélicamente, como animales racionales y carentes, capaces de la comunidad y de las virtudes que hacen vivir en ella.

Finalmente, otro paradigma de la posmodernidad en filosofía es Richard Rorty (1931-),[12] el cual habló de pasar de la epistemología a la hermenéutica, aunque más bien ha pasado a la pragmática, y a un pragmatismo tal vez demasiado fuerte. De la filosofía analítica pasó a un neopragmatismo, que se preocupa más de problemas prácticos que de problemas teóricos que han mostrado conducir a callejones sin salida y que tal vez no tienen solución, como los problemas epistemológicos y metafísicos de la verdad, la objetividad, el realismo, etc. Lo que importa es tener una conversación edificante e, incluso, lo que más interesa es la democracia, aun si debemos relegar la filosofía tal como ha sido entendida (como demasiado teórica). Lo que importa es el triunfo de una sociedad democrática

[12] *Cf. ibid.*, pp. 149-160.

y abierta, aunque tengamos que hacerla sin tanta epistemología y metafísica.

7.4. Pertinencia de una hermenéutica analógica

En vista del peligro que la hermenéutica corre en la posmodernidad de inclinarse demasiado a la equivocidad, por reacción a la univocidad de la modernidad, hace falta buscar un equilibrio, un punto intermedio analógico. Una hermenéutica analógica no es, empero, el punto medio fijo y estático que suele pensarse cuando se lo critica como formal y hasta anodino. Es el intento de superar esa situación en la que se encuentra la hermenéutica en la actualidad. Por evitar el cientificismo, el racionalismo y la interpretación ilusamente objetiva, la hermenéutica se ha inclinado al relativismo de la interpretación demasiado subjetiva; y hay que encontrar un balance de esto, en una hermenéutica analógica, la cual, consciente de que siempre interviene nuestra subjetividad al interpretar, no renuncie a construir con esfuerzo un reducto de objetividad, por difícil que sea.

Esto requiere de la intersubjetividad, del diálogo crítico. Y dicho diálogo ha acompañado siempre a la hermenéutica, pero también a la analogía, ya que en las comunidades interpretativas, donde se discuten las interpretaciones, sobre todo las nuevas, la analogía, la proporción y la conmensuración entre las interpretaciones se dan merced al diálo-

go, a la discusión, incluso al debate. Hay en el fondo de la hermenéutica una concepción del hombre como libre y como dialogante, con la competencia lingüística y retórica para poder ofrecer argumentos en apoyo de sus interpretaciones, de sus conjeturas hermenéuticas, de modo que haya un control lo más objetivo que se pueda, y no quede todo sujeto a la arbitrariedad (por eso se ha caracterizado la hermenéutica misma por estudiar el uso del poder en el saber de la interpretación, como lo hizo Foucault, y la sujeción respecto de una tradición, así como la superación de ésta, como lo hizo Gadamer).

8. ANALOGÍA Y DIÁLOGO

ESTA lucha contra el relativismo absoluto, insostenible, me conduce a un relativismo relativo, o relativismo analógico, basado en la dialogicidad intersubjetiva del hombre, pero que cree que mediante ella se toca lo objetivo de la realidad, ciertamente no sin la mediación del hombre, en el encuentro entre hombre y mundo. Quisiera explicitar de manera más clara el carácter dialógico de esta racionalidad que he llamado "analógica"; sobre todo —añadiría yo— como constitutiva de ella. Esto se puede recalcar aludiendo al carácter dialógico de toda la teoría de la argumentación de Aristóteles, como lo hacía ver Eric Weil y como me esforcé por recalcarlo en otro trabajo.[1]

Gadamer, entre otros, ha insistido mucho en el carácter dialogal de la interpretación, que se da en el entrecruce de los intérpretes, como se aparecía Hermes, en los cruces de los caminos, en la intersubjetividad. Pero el diálogo no es algo simple y mágico, tiene sus exigencias, tiene sus problemas. Por eso conviene no esperar un diálogo con fáciles consensos, un diálogo univocista; tampoco un diá-

[1] *Cf.* M. Beuchot, "La teoría de la argumentación en Aristóteles", en C. Pereda-I. Cabrera (eds.), *Argumentación y filosofía*, México, UAM, 1986, pp. 31-41.

logo equívoco, que sería un diálogo de sordos, o un monólogo compartido, sino un diálogo analógico, proporcional, realista y crítico, a la vez humilde y seguro.

8.1. Las condiciones del diálogo

De hecho, la analogía es el instrumento lógico de la filosofía; y, al ser la lógica aristotélica dialógica, la analogía tiene que serlo. Sobre todo porque se tiene que persuadir a los oyentes de que la mediación analógica, su equilibrio, están bien logrados. Y para eso lo mejor es proceder junto con ellos a través del diálogo. Tiene que discutirse entre los usuarios de la analogía su pertinencia y su adecuación. Es el lado hermenéutico y pragmático de la teoría aristotélica de la verdad (junto con el lado de la coherencia y el de la correspondencia). La mayoría de las reglas de la argumentación aristotélica son para llegar dialógicamente al establecimiento de la analogía y a su prueba.

Dentro de este contexto dialógico del filosofar analógico, se plantea, además, la pregunta de si, dado que la analogía trata de conjuntar la universalidad y la particularidad de alguna manera, en esa parte de universalidad se encontrará introducida la noción de validez. La respuesta es que sí, pues precisamente la noción de validez necesita la de universalidad. Aunque puede haber interpretaciones y argumentos que valen para una circunstancia (o para un auditorio) particular, las que de hecho sir-

ven y son imprescindibles son las que alcanzan validez universal. Lo que la analogía hace en estos casos es obligarnos a no perder de vista que, a pesar de la universalidad de las reglas, tenemos que tomar en cuenta y no perder de vista la particularidad de los casos concretos (como lo exigen la abstracción y la universalidad analógicas), a la hora de ver su concordancia o correspondencia con las reglas, leyes y principios universales. La analogía implica una dialéctica o dinámica entre lo universal y lo particular, que quiere apresar lo más que sea posible de lo universal pero sin olvidar su dependencia de lo particular y el predominio de este último.

Sobre este contexto dialógico, también se puede preguntar si, dada la intervención de la comunidad de hablantes, se tendría en la racionalidad analógica en definitiva una noción de verdad como consenso. La respuesta es que no sólo ella. En la misma teoría aristotélica de la verdad se contienen y se manejan los tres tipos más frecuentes de teorías sobre la verdad: la de coherencia o sintáctica, la de correspondencia o semántica y la de consenso o pragmática. En la actualidad se suele relegar mucho la de correspondencia, para quedarse con la de coherencia y/o la de consenso. Pero no son incompatibles, a pesar de que hoy en día se piense que la de correspondencia lo es. Aristóteles acepta, como la base, la verdad de coherencia o sintáctica (que desarrolla más en los *Analíticos Primeros* y *Segundos*); después sobre ella se encabalga la verdad como correspondencia o adecuación (la cual desarrolla en el libro Gamma, de la *Metafísica*, y que

Tarski recupera con el nombre de "verdad semántica"); pero también tiene el Estagirita la noción de verdad como consenso o pragmática (es la que desarrolla en la lógica de los *Tópicos* y en la *Retórica*). Lo que Eric Weil y otros estudiosos muestran es que de hecho el paradigma de la lógica aristotélica son los *Tópicos*, que son dialógicos; con lo cual la lógica es eminentemente de tipo pragmático, pero involucra no sólo la verdad como consenso, sino, a través de la sintaxis y la semántica, también una verdad como coherencia y otra como correspondencia. En realidad, el consenso no puede de suyo y por sí mismo dar la verdad completa; siempre tiene condiciones de restricción que apuntan a la correspondencia; indican que el consenso nos ha llevado a la realidad, que el diálogo pragmático nos ha hecho atinar al núcleo de la verdad como correspondencia. El acuerdo o consenso viene a ser sólo un índice o síntoma de que se da una correspondencia con la realidad, de que se ha atinado (al menos hipotéticamente) al mundo, al ser.[2]

8.2. Los fundamentos del diálogo

Y es que ese problema se presenta siempre al abordar el conocer, sobre todo desde la perspectiva de

[2] Sobre esto argumenta sólidamente Maurizio Ferraris, en su obra *La hermenéutica*, ya citada, donde pide volver a la verdad como correspondencia, de tipo aristotélico; pero creo que se puede conjuntar con la de tipo heideggeriano, como lo muestra Franco Volpi en *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphne,

la tradición filosófica realista, para hacerla comprensible al pensamiento actual. ¿Cómo se puede conocer la realidad desde un marco conceptual sin caer por ello en el relativismo? Es algo que se ha afanado por mostrar, recientemente, Hilary Putnam. Asimismo, es bien sabido que la actual filosofía hermenéutica, en muchas de sus expresiones, tiende al relativismo. Mas, por otra parte, también debe decirse que un realista puede aceptar que hay cierto relativismo en el conocer, sin caer en el relativismo total. De hecho, si se considera relativismo (mitigado) el decir que hay una perspectiva, un enfoque, eso viene a ser casi una verdad de Pero Grullo. Más bien el problema es el de cuáles son los límites de ese relativismo limitado, moderado. ¿Todos los conocimientos se obtienen filtrados por el marco conceptual o hay algo que escapa a éste? Por ejemplo, se puede decir que las esencias se captan mediante ese marco conceptual o que son independientes de él. Hay quienes sostienen que las esencias de las cosas son meramente construidas por los cognoscentes, según sus enfoques y sus intereses (así los nominalistas). Hay otros que afirman que las esencias se dan independientemente del cognoscente, por parte de la realidad sola (así los realistas). De acuerdo con el realismo, no se puede decir que la realidad es el mero resultado del encuentro entre hombre y mundo, pues si se encuentran ya se daban de antemano.

1985. Me he beneficiado dialogando con Volpi acerca de este punto específico.

De esta última forma, no se puede decir que las esencias, al menos no todas —esto es, no las esencias o clases naturales—, sean construidas cognoscitivamente por el hombre. Sólo se podrá decir que, como esencias universales, se dan de manera fundamental, presup'ositiva y dispositiva en la realidad, en las cosas, y de manera formal o propia en la mente humana. Pero como esencias individuales se dan de manera formal en las cosas mismas (además de que son esencias dinámicas, esto es, dadas de alguna manera, pero con una evolución accidental). Hay cierta analogía en las esencias; son universales análogos. Y hay también iconicidad en ellas; son íconos o signos icónicos de sus referentes, de modo que con un conocimiento muy fragmentario y parcial de éstos podemos llegar a una universalización suficiente y válida.

Aquí se centra el momento de la interpretación de ese fenómeno del conocimiento. Si se privilegia el lado del conocer, se incurre en el idealismo; si se privilegia el lado del ser, se entra en el realismo. Tal vez es difícil dar una participación e importancia equitativas a los dos lados del fenómeno, pero por lo menos hay que ser lo más justos que se pueda. No hay nada tan ontológico que no tenga algo de epistémico; pero tampoco hay nada tan epistémico que no tenga algo de ontológico; esto es, no hay, para el hombre, nada tan real que no se haya filtrado por el conocimiento, ni nada tan cognoscitivo que no recoja la realidad misma, o por lo menos se refiera y apunte a ella. Nos encontramos siempre en el entrecruce de hombre y mundo, de

mundo y hombre, en ese cruce de caminos que es la hermenéutica, y en esa encrucijada que es la hermenéutica analógica, heredera de Hermes, que se aparecía en los cruces de los caminos y desaparecía cuando los senderos se bifurcaban.

8.3. Lo epistemológico y lo ontológico

El problema está en que si de entrada se adopta ante el fenómeno del conocimiento una postura epistémica, nunca se pasará a lo ontológico, e injustamente se lo borrará. En cambio, si se adopta una postura ontológica, se seguirá dando su lugar a lo epistémico, y no se lo borrará. Esto se parece al problema de la relación, en lógica modal, de la modalidad *de dicto* y la modalidad *de re*. Si se toma como punto de partida la modalidad *de dicto,* no se puede pasar a la modalidad *de re;* en cambio, si se parte de la modalidad *de re*, sí se puede pasar a la *de dicto*. Así, en esta última postura, se conserva lo *de dicto* y además se acepta lo *de re;* en cambio, en la primera sólo se puede aceptar lo *de dicto*[3] y rechazar lo *de re*. Hay rechazo y reduccionismo injustificados.

Esto repercute, como he dicho, en el conocimiento. Tenemos que evitar tanto una epistemología idealista, subjetivista y relativista, como una realista absolutista, objetivista a ultranza, pretendiendo que todo lo conocido está dado sin ninguna participa-

[3] Como lo muestran las fórmulas de Ruth Barcan-Marcus.

ción del sujeto cognoscente. Si se adopta un punto de vista que haga justicia tanto al ser como al conocer (es decir, que les dé su lugar adecuado, esto es, al conocer como ser y al ser como conocer), los cuales se unen en el fenómeno del conocimiento humano, se partirá del realismo pero se atenderá a lo que de participación y construcción del hombre hay en el proceso cognoscitivo. Y, a diferencia de esto, si se parte del idealismo o del relativismo subjetivista, no se podrá pasar a ningún realismo. De lo epistemológico a lo ontológico no es válida la consecuencia; en cambio, de lo ontológico a lo epistemológico sí, y así no se pierde ninguno de los dos polos. Sólo de esa manera se puede dar cuenta del proceso entero del conocer.

La aplicación de la analogía a la hermenéutica requiere del diálogo. Analogizamos de frente a nuestros análogos, a nuestros semejantes, necesitamos de los demás para contrastar intersubjetivamente el resultado de nuestra analogización. Por eso una hermenéutica analógica exigirá el diálogo, para interpretar textos aplicando la analogía. De hecho, una hermenéutica analógica supone un ser humano dialogal, libre y razonable, que se dé a la tarea de encontrar la analogía y justificarla ante los otros mediante el diálogo. Si se hablara de presupuestos antropológico-filosóficos de la hermenéutica analógica, entre ellos estaría esa idea de hombre que dialoga, que es palabra en diálogo. De esta manera se evita el monologismo, que llega a ser solipsismo, y se plantea el trabajo de descubrir y, sobre todo, de contrastar las analogías mediante el diálogo.

La analogía misma exige el diálogo, ya que la identidad es monológica y la diferencia admite el diálogo. Pero es un diálogo analógico. Un diálogo unívoco es el de la persuasión completa, el del pleno consenso; pero muchas veces el consenso es difícil, o inconseguible. Por eso se va al diálogo equívoco, equivocista, en el que da la impresión de que todos tienen razón (no una parte de la razón, sino *toda* la razón). Pero eso no sirve para nada, y, más que diálogo, es un monólogo compartido, o un diálogo de sordos, en el que nadie recoge ningún fruto.

9. HERMENÉUTICA Y ÉTICA

La perspectiva hermenéutica permea no sólo, como he dicho, la metafísica, deparando una metafísica hermenéutica o una hermenéutica metafísica. También prepara para una ética hermeneutizada, la plantea de manera distinta, y tiene que ser considerada en relación con ella. Igualmente, la hermenéutica analógico-icónica remite la ética a la dimensión metafísica, abierta por la hermenéutica misma, donde ambas se aposentan, se mueven y conviven. Trataré de señalar algunos indicios o índices de esa afectación que se produce entre la hermenéutica y la ética, como ámbitos de la realidad humana.

9.1. Principios

La hermeneutización de la ética nos conduce a plantear pocos principios como puntos de partida. El primero y principal lo encontramos en algo de lo que se ha dicho que es un principio formal o vacío: "haz el bien y evita el mal". Pues, se añade, cada quien puede entender el bien (y, consiguientemente, el mal) como le plazca; no habría ninguna unanimidad. Por ende, no se podría universalizar el contenido material de ese principio formal. Pero

hay algo de lo que podemos echar mano, y es el estudio de la naturaleza del hombre. Hacer una lectura de la naturaleza humana como un texto, para extraer de él las consecuencias y aplicaciones que necesitamos para dirigir su conducta. Sin ese conocimiento del hombre, sin esa interpretación de su ser, tendremos una ética muy formal y muy pura, pero completamente vacía. Es preciso llegar a lo material, a lo valorativo, a lo axiológico. Y ese paso de la naturaleza al valor, del ser al deber ser, no es falaz; no es esa falacia naturalista de la que tanto han acusado los positivismos, sino que es un paso válido, que efectuamos constantemente, ya que la hermenéutica nos hace ver que en la trama de nuestros juicios descriptivos hay elementos valorativos. Como mediación entre la metafísica y la ética, la hermenéutica nos ayuda a construir el puente de una antropología filosófica, una filosofía del hombre. Ella nos lleva a conocer al hombre para así normar convenientemente su conducta.[1]

La importancia de dilucidar lo más posible un criterio de moralidad se ve sobre todo ahora, cuando muchos pensadores han querido convencernos de que no hay criterios, ni reglas, ni principios. Sólo existiría el punto de vista, el enfoque, la circunstancia, todo relativo a la persona. Pero eso es

[1] Wilbur Marshall Urban reconoce la relación de la existencia con el valor, aunque defiende que los valores no son entes, sino fines. No presuponen objetos, sino que son objetivos. Con ello acepta que son aspectos del ente, pertenecientes a la teleología o finalidad. *Cf.* W. M. Urban, *Valor y existencia*, Madrid, Universidad Complutense, 1995, p. 34.

dejarle la moral al individuo, a sus intereses y caprichos. Por ello conviene, aun sea moderadamente y sin rigideces morbosas, plantear criterios claros y firmes. Tal vez sean pocos y muy generales, pero suficientes para que la persona los aplique en su acción concreta. Es una de las cosas más difíciles esta búsqueda de criterios orientadores a la vez que educadores de la libertad.

Ahora es cuando más parece conveniente volver a una ética de virtudes, que nacen de esa aplicación de la analogía que es la virtud, entendida como el término medio, ya que la analogía es proporción, mesura, medida. Sobre todo la prudencia, puerta de las virtudes, es la que se muestra como más necesaria. Educación de virtudes, no de solas leyes o reglas, ni, mucho menos, de meros contenidos que sólo llevarían a la confusión. Hay que buscar la estructuración de la vida moral: ciertas leyes y reglas, como el ideal del amor, la proyección a obras de amistad social, que acrisolan el corazón del hombre y lo hacen solidario, más allá de lo obligatorio, por esa empatía o compasión que tan propia es de la interpretación; el ver el bien como un don, y vivir en la perspectiva de los dones, de la donación, de la oblatividad. Además, ver eso como una bienaventuranza, como gracia, en la línea de la gratuidad, contraria a la envidia, a la soberbia narcisista y a la cerrazón frente al prójimo. Eso haría de nuestra ética hermenéutica un tratado bastante completo.

Que la hermenéutica ha estado vinculada a la ética lo atestigua el papel tan grande que tiene la prudencia o *phrónesis* para el actuar moral. Más

allá de las solas reglas, más allá de las leyes, la prudencia hace al hombre obrar bien, hace del prudente o *phrónimos* alguien que busca el bien, que no se aparta de su sendero. En efecto, la *phrónesis* tiene mucho de interpretación; ve la vida como un texto, en el que se inscribe la acción, en el que la acción deja su impronta, su huella, su marca. La ética tiene, así, mucho de hermenéutica del sujeto, de hermenéutica del sí mismo, de nosotros mismos, como construcción de lo que queremos ser, en el ámbito de la vida buena y correcta.

La perentoriedad de una ética hermenéutica se ve en que presenta una alternativa a las ofrecidas por los que ahora detentan la enseñanza de la moral, que son —por desgracia— los medios de comunicación masiva. Duele pensar en los patrones de conducta y paradigmas morales que inculcan, por ejemplo, el cine y la televisión. Es necesario un paradigma muy diferente de acción moral.

La hermenéutica sirve a la historia no sólo al interpretarla, sino al recordarle lo que debe ser evitado, lo que estuvo mal, lo que más vale que no se repita. Señalar errores y subrayar aciertos. El juicio de la hermenéutica se vuelve juicio ético cuando da pie para cualificar de bueno o malo moralmente lo que se relata como hecho histórico. Descubre sentido, pero también abre la posibilidad de una imputación ética, de bondad o maldad. La hermenéutica da paso a la ética al posibilitar el paso de lo meramente descriptivo a lo valorativo, al juicio práctico moral. Como lo ha señalado MacIntyre, la misma narratividad nos lleva a la normatividad, y,

como lo ha mostrado Ricoeur, la comprensión de los errores, de las maldades, nos llevan a lo que debe normarse para el hombre.

9.2. Interpretar la muerte

Pero la hermenéutica, sobre todo con su analogicidad y su iconicidad, abre también camino a la ética como interpretación de las realidades vitales, según lo ha hecho ver Vattimo[2] (y también a otra dimensión, como lo ha hecho ver él mismo, a saber, la de lo religioso).[3] Una conexión de la filosofía con la ética es el carácter que la hermenéutica le ha dado a ésta de interpretación de la vida mediante la interpretación de la muerte. La filosofía ha sido considerada en una extensa tradición como meditación de la muerte[4] *(meditatio mortis);* por eso la hermenéutica nos hace recordar ese aspecto capital del filosofar mismo. La vida del hombre tiene como ingrediente principal la reflexión, y el tope de la vida con la muerte no puede sino ponerlo a

[2] *Cf.* G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 205 y ss.

[3] *Cf.* G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1994; y, de él mismo, *Credere di credere*, Milán, Garzanti, 1996. En ambos textos sostiene Vattimo que, si la modernidad con sus metarrelatos cerró la posibilidad de la religiosidad, la posmodernidad no puede hacerlo. Y ello por virtud de su carácter marcadamente hermenéutico.

[4] *Cf.* M. Beuchot, "Hermenéutica de la muerte y opción ética en Heidegger", *Revista de Filosofía* (UIA), 19 (1986), pp. 211-223.

pensar. Ciertamente es en buena medida misterio, pero el hombre siempre ha ensayado el filo de su reflexión con los misterios, por más que en la mayoría de los casos no llegue sino a producir pequeños rasguños en ellos. Tocar el misterio, la gran ambición —y necesidad— del hombre.

Se ha dicho que la muerte se ha vuelto un asunto privado, mientras que la sexualidad se ha vuelto un asunto público (siendo que antes era al revés). La vida sexual, las costumbres sexuales, casi de todo tipo, se exhiben en los medios de comunicación, mientras que la agonía del moribundo se esconde, se oculta a la vista de los demás; parece que aterra ver el proceso del morir. Antes era casi un acontecimiento público, que congregaba a familiares y deudos en torno al moribundo, y ahora sólo muy pocos soportan estar presentes, o están solamente los más cercanos a la persona. Inclusive se ha acuñado en los hospitales la expresión "enfermos terminales" para evitar la alusión directa a la muerte.

En ese espíritu, parece que también ahora la pregunta sobre la muerte se ha querido esconder, y hasta sabotear. Sin embargo, es la pregunta más rica. Tal vez haya sido la muerte, el misterio de la muerte, uno de los máximos factores de admiración y perplejidad en el hombre, de modo que es lo que más lo ha movido a hacer metafísica. De hecho, la metafísica, al ser una trascendencia de lo físico, va más allá de lo dado y hurga en el misterio, en la posibilidad o no posibilidad de algo más allá de la muerte. Pero no sólo eso; esta meditación no

se queda en la metafísica, avanza a la ética y a la religión; es la que las conecta, de hecho. Ha habido épocas de la filosofía, como hace poco el existencialismo, en que la muerte sirvió de motivo más importante del filosofar mismo. Tanto Heidegger como Sartre vieron a profundidad el carácter de ser-para-la-muerte que tiene el hombre. Pero justamente del sentido que se dé a la muerte dependerá la actitud filosófica con respecto a esta vida presente. El propio Heidegger, a mi modo de ver, dio a la vida filosófica un fuerte carácter de hermenéutica de la muerte, de *meditatio mortis*.

9.3. Ética y límites

Sólo si la muerte se pone como pregunta para el hombre, como problema y cuestión, se vuelve, además de un hecho ineludible, una responsabilidad que afecta la vida. ¿Qué significa para mí la muerte? ¿Qué quiero que mi muerte signifique para mí? ¿Qué deseo que signifique para los demás? Casi siempre, espontáneamente, pensamos que queremos algún tipo de recuerdo nuestro en el interior de los semejantes. Es el recuerdo, la rememoración, la *anámnesis* y el llevar a los otros, o ser llevado por los otros, *en el corazón*. Para algunos a eso se reduce el que quede algo de nosotros después de la muerte. Para otros el perdurar, el pervivir, la inmortalidad, el inmortalizarse o ser inmortalizado es el resultado de la acción salvadora de un Dios. Y eso nos hace pasar de la ética a la religión misma.

La hermenéutica nos hace percatarnos de un hecho aparentemente trivial —Kant fue muy claro en ello—: es muy distinta la actitud del hombre ante la muerte si se tiene la creencia en la inmortalidad que si no se tiene. En caso de no tenerse, la muerte es mero término; pero, si se tiene, la vida presente continúa de alguna forma en la otra. Además, con ello entronca la idea de que el comportamiento en esta vida tendrá repercusiones en otra. En efecto, cuando se acepta la idea de la inmortalidad, de inmediato se asocia con la idea de un Dios juez, y con la sospecha de que la conducta moral actual labra en la otra el premio o el castigo; pero esa posibilidad de ser premiado o castigado por lo que se ha hecho reclama la creencia en la libertad. Si no hay libertad, no hay responsabilidad, y, por ende, no podrá haber sanción alguna. Esto ciertamente condiciona la vida y la determina con ciertas perspectivas. Mas frente a esto pueden adoptarse varias actitudes. Dejando de lado la espinosa idea de la predestinación, puede asumirse la actitud de miedo y de vigilancia para no ser merecedor de castigo, por pensar en un Dios premiador y castigador —sobre todo castigador— que está listo para atrapar al hombre pecador en cuanto se le acabe el tiempo de su libertad con la muerte. O se puede tener otra actitud muy distinta, la de pensar en la otra vida como el encuentro con un Dios de amor, que ha hecho un llamado y una invitación al hombre para que viva como hijo suyo, para ser después llevado a la plenitud del amor en ese encuentro gozoso con Él.

Mas incluso la creencia en otra vida no siempre ha sido, como se ha dicho, un motivo o pretexto para no pensar en la vida actual. Nietzsche criticó bien a los que, en nombre de una vida ultraterrena, desprecian esta vida; antes bien, debe comprometer más con este mundo, según supo señalarlo María Zambrano, como un certero saber del alma. Cuando el saber del alma y de su destino, o de su salvación posible, es auténtico, nos compromete de manera más fiel y amorosa con este mundo y con esta vida, para darles un sentido más pleno.

Pero aun en una postura no religiosa, la ética tiene que ponerse muy en el fondo como meditación de la muerte, como hermenéutica de esa seguridad radical, y produce entonces la hermenéutica una ética basada en las convicciones propias, de acuerdo con lo que ha argumentado Kai Nielsen. Se busca el altruismo, se busca la satisfacción por haber cumplido consigo mismo y con los demás. De cualquier forma, la interpretación de la muerte (y, por lo mismo, de la vida) conecta la ética con la hermenéutica.[5] Pero también es lo que conecta la ética con la metafísica, ya que la percepción del tiempo y la meditación sobre él es lo que más abre nuestra intelección metafísica seria, comprometida y auténtica.

Es cuando la meditación metafísica adquiere mayor sentido, y es cuando se vuelve más auténtica y honesta, porque es cuando tenemos que encontrar, con toda sinceridad y veracidad, a qué atenernos.

[5] *Cf.* M. Beuchot, *Ética*, México, Ed. Torres Asociados, 2005.

La meditación sobre el tiempo, sobre el devenir y la muerte es la que más nos acerca a la metafísica verdadera, ya que fructifica para nosotros, y nos brinda serenidad y paz, aceptación de la vida y del ser, gracias a la aceptación de la muerte.

Y esto se nos da mejor en un contexto analógico, pues la univocidad es la que mejor refleja la pulsión de muerte, como indiferenciada homeostasia en la que todo se detiene. Y se ha creído que la equivocidad es lo propio de la vida, la vitalidad exacerbada; pero no nos sirve, ya que disgrega y fragmenta demasiado la vida, que requiere de alguna organización, de algún organismo. Y entonces recordamos que la analogía es la que sirve para el estudio de los seres vivos, de los organismos, de la vida misma. Y es la que nos permite interpretar la muerte, pero para interpretar la vida, es decir, para reconciliarnos con nuestra muerte y construir una vida feliz, que es lo que da sentido a nuestra acción ética.

10. LA HERMENÉUTICA COMO MEDIADORA ENTRE LA METAFÍSICA Y LA ÉTICA

La proyección hacia la política

Así, LA hermenéutica nos conecta la ética con la metafísica. Como ya hemos comprobado, ahora es vista con mucha suspicacia la metafísica; pero la hermenéutica nos hace reconciliarnos con ella, darle una nueva oportunidad, bajo una nueva forma, hermeneutizada, una metafísica no ajena a las condiciones de la interpretación. Como también lo hemos visto, la hermenéutica nos hace moderar las pretensiones que la metafísica tuvo. Hace incluso menos arriesgado y peligroso hablar de metafísica ahora, que hay un desencanto de los fundamentos, de la razón, del intelecto. Eso ha llevado consigo un descrédito de todo lo que ha producido la modernidad. Una de esas cosas que ella tuvo fue la metafísica, y se reacciona contra ella, y se proclama la era posmetafísica. Estos posmetafísicos tienen razón, en la medida en que se oponen a la metafísica moderna, porque esa metafísica era una metafísica entendida como egología, como ontología del sujeto. Por supuesto que se trata del sujeto cartesiano, claro y distinto, lúcido y autoposeído. Ese sujeto es una mera ilusión, un delirio. Tiene idea

clara y distinta de su esencia, el pensamiento. Lleva a una metafísica de esencias, sobre todo de esencias nominales, como las llamaban Locke y los empiristas, por un lado, preferidas por ellos; pero también, por otro lado, a esencias ideales, como las esencias de Leibniz, referidas a todos los mundos posibles. Unas y otras esencias inexistentes, las primeras por demasiado nominalismo y las segundas por demasiado platonismo. Nunca esencias reales, con existencia, referidas a una existencia. Siempre esencias rígidas, estructuras cerradas, casi vacías, sin vida, sin dinamismo, sin conexión con la existencia y con la diacronía o historicidad, con el tiempo.

10.1. Metafísica y nihilismo

Creo que con sobrada razón se llegó al cansancio de esta metafísica, exhaustiva pero exhausta ella misma, llena de esencias sin contacto con el mundo de la vida. Precisamente el pensamiento posmetafísico más reciente se dedica a minar ese tipo de esencias, a dinamitarlas. Hay que hacerlas volver a la existencia; volver a ejercer su potencia como acto, su *dynamis* como *enérgeia*, al proceso, a ser *physis* viva y dinámica. A eso responde ese retorno tan fuerte a Nietzsche y a Heidegger; se vuelve a la temporalidad, a la diacronía y a la historia; por eso el rechazo del estructuralismo, o su superación, en tiempos de posestructuralismo. Creo que la hermenéutica es uno de esos avisos necesarios,

que nos llaman la atención a la existencia; a trascender la metafísica de la esencia para llegar a la metafísica de la existencia, centrada en el ser, enfatizando el acto de existir.

Pero hay un peligro. Nuestra existencia implica relación y temporalidad. Por eso el demasiado énfasis en la existencia puede conducir al relativismo y al historicismo, al particularismo y al contingentismo, nominalismos nuevos. La existencia sola, sin la esencia, se sale de sus casillas, abandona sus cauces, carece de límites que la ayuden a no dispersarse. Esto es también aceptado, en el fondo, por la hermenéutica. Cuidado con la sola esencia; sí, pero también cuidado con la sola existencia. El particularismo, el contingentismo, cierto pragmatismo, demasiado pensamiento débil, etc., provienen de una metafísica de la sola existencia, tan desbocada, tan disparada, tan perdida, que se aniquila a sí misma, se anonada en sí propia, llega a tener, como dice Vattimo, una "vocación nihilista".

Por eso hace bien la hermenéutica en conmover nuestros cimientos, para que de ellos surjan la parte de esencia y la parte de existencia que son proporcionales (analógicas), y se unan, se acoplen mutuamente, y, acopladas entre ellas mismas, engendren al ente, el ente que somos. Oímos la metafísica como si oyéramos una voz lejana y extraña, ajena; pero es una voz conocida, antigua, interior, que hemos escuchado muchas veces, sobre todo cuando vamos experimentando el paso del tiempo (y el tiempo del paso) por nosotros mismos.

10.2. Hermenéutica mediadora

En esto nos ayuda una hermenéutica analógica. Nos conduce por ese trozo de misterio y de razón conjugados que es la ontología. Y nos da otra cosa más importante. Nos insta a aplicarla a lo concreto. Esto se ve en quienes han sido hombres de lo concreto, de lucha por la justicia.[1] Por eso, precisamente por eso, se da esa nueva metafísica con naturalidad, y con naturalidad se devuelve a lo concreto y práctico. Es a veces una metafísica que nos sobrecoge, nos desconcierta; porque muestra un rostro humano, está orientada al hombre, a servir a esa utopía de la justicia por la que se debe luchar tanto. En ese sentido, la hermenéutica propicia una metafísica que va de la mano de la ética. Ya no se tiene que preguntar cuál de las dos es primero, si la metafísica o la ética, cuál de las dos es la filosofía primera, ya que se dan simultáneamente, cada una primera o segunda de acuerdo con perspectivas diferentes. En esto podemos conjuntar a Levinas y a Ricoeur, hermanados, amistosamente.

Es, por eso, una metafísica amiga del hombre, una metafísica hecha con amistad hacia el ser humano, por amistad con él, sostenedora de sus búsquedas, que quiere sacarlo del callejón sin salida. Veo, además, que la metafísica originada por la

[1] Por ejemplo en Ramón Kuri; véase su libro *Metafísica medieval y mundo moderno. Retorno a la metafísica del ser*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla-Universidad Autónoma de Nuevo León-Universidad Autónoma de Zacatecas, 1996.

hermenéutica es una metafísica que se conecta con la mística, con la religiosidad. Es una metafísica que se expone a la intemperie, la intemperie del Ser; más aún, del misterio. Por eso, por dar cabida al misterio en su paradigma de racionalidad —como lo hizo ya, por ejemplo, Walter Benjamin—, nos tensiona de lo histórico a lo metahistórico, de lo concreto a lo abstracto, de lo práctico a lo teórico, y también en el camino inverso.

Cambiando el *dictum* de Kant, podemos decir que una esencia sin existencia es vacía, pero una existencia sin esencia es ciega. Hemos de agradecer por ello a la hermenéutica (analógica e icónica) una crítica de la cultura que hace al paso que elabora su metafísica. Sobre todo por su pérdida del sentido. Propone un sentido, el ser. Da sentido; eso es de agradecer. Porque es cierto lo que nos dice Derrida: hay una pavorosa pérdida de sentido en nuestra sociedad, en nuestra cultura. En lugar de empeorar la situación, en lugar de lacerar más la situación que señala, la hermenéutica analógica nos da con generosidad, propone un sentido, arriesga por nosotros, sus seguidores. El sentido es el amor, el afecto.

10.3. Una nueva metafísica

Nietzsche tenía razón al criticar la metafísica occidental. Pero creo ver que Nietzsche mismo no quería tanto destruir la metafísica, cuanto crear una metafísica distinta, que no llegó a concebir plena-

mente. Una metafísica que tuviera que ver con el *ethos* y la condición del hombre. Levinas captó el ansia metafísica de Nietzsche, de una metafísica viva, comprometida con el ser humano, que no mintiera ni encubriera las horrorosas mentiras de los hombres.[2] Los sujetos y sus máscaras. También lo había señalado Kierkegaard. Lo que nos quita la máscara es la angustia. Por eso únicamente nos la quitará una metafísica en cierta manera brotada de nuestra angustia. Es lo que puede ser honesto, según la pedagogía que el propio Kierkegaard postulaba. Pero, sobre todo, la cultura está deprimida, sufre una severa depresión. Ciertamente está angustiada, pero también está deprimida. Y trata de sobreponerse a su angustia no como quiere Kierkegaard, con el llanto reparador, sino con la risa sarcástica, con la carcajada. Esta angustia y esta depresión fueron igualmente señaladas por el segundo Heidegger. Nos hemos olvidado del ser, nos hemos quedado sin el *logos*. Por ello, hemos de contemplar con desasimiento el acontecer, en el que el ser se nos manifiesta, al cual se nos reduce. La ciencia y la técnica nos han quitado el sentido del ser, nos han deprimido. Y se quiere salvar de la depresión con la fiesta incesante. Pero, como lo muestra la hermenéutica analógico-icónica, solamente podrá salir de esa depresión casi congénita mediante de la reconciliación

[2] *Cf.* J. Peña Vial, *Levinas: el olvido del otro*, Santiago de Chile, Universidad de los Andes, 1996, pp. 59 y ss.; M. Luis Costa, "Fenomenología y corporalidad en la ética de Emmanuel Lévinas: lectura de *De l'éxistence à l'existant*", *Analogía Filosófica*, 11/1 (1997), pp. 19-43.

con el ser, con su transformación utópica, con el reencuentro vivo de una metafísica nueva.

Se percibe que la metafísica hermenéutica (analógico-icónica) es una metafísica que siente una profunda piedad por el hombre, por el hombre de hoy. Es lo que más me ha impresionado de ella y es lo que me parece su mérito mayor. Ella me ha hecho cimbrarme, ha conmovido mis cimientos. Pero, a la postre, se muestra generosa. Nos hace habitar este mundo con distensión, con esperanza. Es la voz de un saber de la interpretación que sirve al hombre de compañero de camino, hasta de lazarillo, que le ha dado su mejor esfuerzo en la ética, y que se recoge ahora en su interior, en esta dimensión metafísica, a la que nos invita, en la que nos hace espacio, con la que nos hace posible habitar el mundo. El mundo que, como nos lo hace captar Hermes el andariego, es, sobre todo y ante todo, camino. Porque eso es en el fondo la hermenéutica: saber de caminantes, mapa de viajeros, bastón de peregrinos.

10.4. Ética y política

Si la hermenéutica nos conecta la metafísica con la ética es porque salva la dificultad de la llamada falacia naturalista, según la cual es falaz partir del ser para pasar al deber ser, por ejemplo tomar como punto de partida el conocimiento ontológico del ser humano para pasar a construir una ética. Pero está visto que es lo que siempre hacemos: tomar en cuenta una descripción del ser humano,

una antropología filosófica u ontología de la persona, para de ahí pasar al edificio ético que deseamos. De otra manera, construiremos una ética que no se adaptará al hombre, que se le impondrá de manera forzada, que será para él más una cárcel que una liberación.

Algo parecido sucede con el ámbito sociopolítico. La hermenéutica parecía condenada a permanecer siempre como apolítica, como desinteresada de lo social, encerrada en la mera interpretación de textos. Pero también es un texto la sociedad, por lo que la hermenéutica nos sirve para interpretarlo, y de esta manera nos conecta con la filosofía política. Resuena para nosotros la famosa tesis de Marx, diciendo que ya estamos hartos de interpretar la realidad, de lo que se trata es de cambiarla, de transformarla. Y la hermenéutica tiene que asumir ese reto.

Y puede hacerlo, después de las críticas de Habermas a Gadamer y a Ricoeur, por ver que no se interesaban en la crítica de las ideologías, la hermenéutica comenzó a hacer interpretación crítica, a interesarse por lo que hay de criticable de la sociedad. Por supuesto que comenzaba tratando de comprenderlo, pero no se quedaba ahí, avanzaba hasta la denuncia y la propuesta de cambio. La hermenéutica mostró, sobre todo en algunos trabajos de Ricoeur, que tiene la potencialidad requerida para ser instrumento de transformación de la realidad social, y no solamente instrumento para su interpretación o comprensión.[3] Es decir, pasó de

[3] *Cf.* P. Ricoeur, *Lo justo*, Madrid, Ed. Caparrós, 1999.

la interpretación contemplativa a la interpretación crítica y transformadora.

La hermenéutica, aplicada a la política, trata de comprender, pero también de enjuiciar, la realidad social. A saber, es crítica, lleva a una filosofía política crítica. Este carácter crítico le permite orientar la transformación social. Inclusive, por esta crítica y por los criterios desde los que se hace, hay algún ingrediente de utopía en la hermenéutica, al menos en la hermenéutica analógica, la cual no puede quedarse instalada en la univocidad del conservadurismo sociopolítico, aunque tampoco en la disolución equivocista de muchos relativismos al uso. Tiene que proponer algo conforme a razón, que haga bien al ser humano al que interpreta, es decir, del cual capta sus necesidades y sus justas aspiraciones.

11. HACIA UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICO-ICÓNICA DEL SÍMBOLO

La hermenéutica analógico-icónica servirá para interpretar los símbolos, pues los símbolos son un tipo de signo muy rico, que sólo pueden ser captados si se trasciende su literalidad y se accede al sentido alegórico o propiamente simbólico. Esto es como pasar del aspecto metonímico al aspecto metafórico en el caso de las expresiones metafóricas. Además, lo que más le falta a nuestra época es recuperar o inventar símbolos. Está con los símbolos caídos, y eso es lo que la amenaza de muerte. Los símbolos son un ingrediente esencial de cada cultura, porque ellos dan vida, ayudan a conservar la memoria y la identidad de los pueblos.[1]

Pero aquí encontramos la doble postura extrema de quienes pretenden interpretar unívocamente los símbolos, y "traducirlos" al lenguaje filosófico o aun científico, y de quienes piensan que los símbolos sólo se pueden interpretar equívocamente, es decir, con una ambigüedad irreductible, y que, por lo tanto, más bien no se pueden interpretar. Hay que encontrar un camino intermedio para que, dándonos cuenta de que los sím-

[1] He intentado exponer esto en M. Beuchot, *Las dos caras del símbolo: ícono e ídolo*, Madrid, Ed. Caparrós, 1999.

bolos no se pueden captar unívocamente, no por ello nos vayamos a la interpretación equivocista, demasiado relativista, que en realidad nos deja sin poder interpretar el símbolo.

11.1. Lo simbólico

El símbolo es un signo que ofrece un significado manifiesto y un significado oculto. Sólo que únicamente puede detectarlo y comprenderlo quien está al menos un poco iniciado en él. Es condición de su interpretación el poder vivirlo, vivenciarlo, de alguna manera, en alguna medida. Algunos han dicho que el símbolo no es susceptible de interpretación, sólo de vivencia; que un símbolo no se interpreta, se vive. Pero eso es muy extremo. Ciertamente el vivirlo es requisito para interpretarlo, y mientras más se vive mejor se interpreta. Mas siempre será vivido de manera distinta por cada uno, de modo que sólo se puede interpretar en forma analógica. Por eso una hermenéutica analógica es la más apta para interpretar los símbolos, esos símbolos sin los cuales está visto que no podemos vivir. Ricoeur decía: "el símbolo da qué pensar", pero también podemos añadir: "el símbolo da qué vivir". Tal vez porque da vida antes que pensamiento, o porque lo hace al mismo tiempo, al unísono.

Pero una hermenéutica analógica es también icónica, es una hermenéutica analógico-icónica, como la que hemos visto. En efecto, según Peirce, el ícono es lo análogo, lo analógico. La iconicidad es ana-

logía. No da lo que significa de manera idéntica, pero lo da de manera suficiente. Nos acerca a ello. Asimismo, lo que Peirce llama ícono coincide con lo que la tradición semiológica europea llama símbolo. Peirce toma el símbolo en la acepción originaria griega que tiene, como signo meramente arbitrario; pero, en su terminología, el ícono es el que corresponde a la riqueza del símbolo. El ícono es el signo que tiene la propiedad de hacernos pasar a otra cosa, que revela más allá de lo que aparece a primera vista. Y eso es también lo que se adjudica al símbolo en la escuela europea. Por eso podemos decir que lo que hablemos del símbolo vale para el ícono. Por eso, también, al ser una hermenéutica icónica, se tiene que decir que es igualmente simbólica, especialmete estructurada para desentrañar símbolos; porque no toda hermenéutica está dispuesta para ello.

El símbolo está muy conectado con la etimología de su nombre. *Syn* y *ballo* significan en griego "con" y "arrojar", esto es, arrojar conjuntamente dos cosas. Y se arrojaban de manera conjunta precisamente porque la una era el complemento de la otra, ambas eran partes de una tercera cosa, y juntándolas pegaban perfectamente. Para reconocer a alguien, una persona daba una parte y se quedaba con otra. Así podían reconocerse al juntarlas, eran la contraseña. Lo típico, entonces, del símbolo, es que sirve para reconocer al otro, al semejante, al análogo. Pero por eso no se quedaba en representar lo que inmediatamente se veía en él. Escondía un significado más, al cual remitía. Era el recono-

cimiento de algo. Por consiguiente, su característica propia era remitir a algo más allá de su primer significado, a un significado segundo que permanecía oculto hasta ser desentrañado. Era un signo complejo, rico en cosas.

El símbolo remite a otra realidad, que no se ve a primera vista en su significar. El acto de habla simbólico es el más complejo. Como remite a otra cosa, tiene un aspecto de iconicidad. Pero el ícono es, según Peirce, el signo que con un fragmento nos remite al todo, nos hace conocer la totalidad de la que forma parte. Por eso el símbolo tiene una función metonímica: hace pasar de la parte al todo, esto es, sirve para universalizar. Pero la metonimia es también pasar de los efectos a las causas, es encontrar explicaciones. Y al explicar se universaliza, se encuentra una ley, un *logos*. Pero no sólo es metonimia; Peirce coloca entre los tipos del icono a la metáfora. Además de metonimizar, el símbolo metaforiza, cambia los significados. De hecho, la metáfora apoya a la metonimia, tanto en la universalización como en la explicación, por eso los modelos para efectuar hipótesis son metáforas, como nos lo dice el título del libro de Max Black: *Modelos y metáforas;*[2] los buenos modelos científicos (y filosóficos) han sido buenas metáforas, que han ayudado al conocimiento. Pues bien, el símbolo funciona con metaforicidad. Esto lo vemos en que el símbolo, al igual que la metáfora, tiene un significado literal y un significado figurado; en el significado literal se da una analo-

[2] *Cf.* M. Black, *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos, 1968.

gía con el significado figurado, y esa analogía nos guía para encontrar, a partir del primer significado, el segundo. Dos sentidos y dos referencias en cada significación, unidos por analogía, es lo que nos da el símbolo.

El símbolo siempre hace pasar; es un guía; alguien que inicia en un aprendizaje: un pedagogo; sobre todo alguien que inicia en un secreto: un mistagogo. Es clave para rastrear algo, generalmente un sentido oculto: el de las cosas, el de las personas, el de la vida, el de la realidad, el del misterio. Por eso los símbolos estaban casi siempre asociados a la religión. Los pitagóricos llamaban *symbola* a sus enseñanzas, sobre todo a sus enseñanzas ocultas, eran algo con lo que podían reconocer a sus cofrades, y algo con lo que podían reconocer el camino a la perfección.

Doble función, por tanto, de hacer reconocer a la hermandad, y de hacer reconocer el camino. Ahora que tanta falta hace reconocer a los otros como hermanos, y reconocerlos como compañeros de camino, y reconocer al camino mismo, para no perderse. El símbolo era como el hilo de Ariadna en medio del laberinto: para encontrar la salida, para ir a algún destino. El símbolo, pues, congregaba a la gente, la hacía reconocerse, la reunía (lo opuesto de *symbolo* es *diábolo*, que es desunión, desencuentro y extravío). El símbolo tiene una naturaleza apta para ser clave, indicación de sentido, de dirección a donde ir.

Por eso al símbolo se le asignaba la conducción hacia algo importante. Los antiguos y los medie-

vales veían al símbolo como lo que conducía de lo sensible a lo espiritual, porque pensaban sobre todo en el símbolo religioso, mítico y místico. Cassirer y Urban —en seguimiento de Kant— decían que el símbolo conducía de lo sensible a lo conceptual. Les faltaba decir que conducía de lo concreto a lo abstracto, de lo empírico a lo trascendental y —¿por qué no?— de lo fenoménico a lo nouménico.

Por eso el símbolo puede hacer pasar del conocimiento de lo accidental al de lo esencial; es decir, es el que mejor serviría para hacer metafísica. Digo *serviría* no porque no pueda hacerlo, sino porque se lo ha utilizado muy poco para que lo haga. Se ha preferido la vía de lo racional. Pero el símbolo se encuentra también en los mitos y los poemas, sólo que tiene que ser interpretado en sentido filosófico. Y no *traducido* a filosofía, como pensó el positivismo, sino como impulsa a hacerlo Ricoeur (en *La simbólica del mal),* es decir, saber usar el símbolo como punto de partida para obtener, después de la fenomenología adecuada, conceptos existenciales, de modo que de la fenomenología se haga noumenología, y se llegue a la metafísica. El conocimiento simbólico tiene más metafísica de la que hemos solido concederle.

11.2. Metafísica y símbolo

Ha habido pensadores que han sugerido hacer metafísica a partir de la poesía. Porque en ella está encapsulado lo íntimo de la vida. Ya el pro-

pio Aristóteles, cuando en su *Poética* decía que la poesía es más filosófica que la historia, lo explicaba diciendo que la historia narra lo particular, mientras que la poesía narra lo universal, porque al presentar un hecho particular o un personaje individual nos da a conocer lo universal. Es decir, la poesía, al hacernos conocer lo universal, es más metafísica que la historia (que es lo que quiere decir Aristóteles al decir que es más filosófica). Es como afirmar que el buen metafísico hace buenas metáforas. En lo cual se toca un aspecto del símbolo, que es la metaforicidad, como dijimos, con la cual se conecta la metonimicidad, que nos lleva de lo particular a lo universal. El símbolo es el mejor camino para universalizar. También un pensador español radicado en América Latina ("transterrado" a México, Venezuela y Ecuador), a saber, Juan David García Bacca,[3] instaba a hacer metafísica a partir de la poesía, inclusive con metáforas y parábolas (el título de una de sus obras es *Filosofía en metáforas y parábolas*, el de otra es *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*). Conjuntar el sentido literal con el sentido alegórico. Una empresa parecida dejó iniciada, si no es que sólo insinuada, en su *Dialéctica negativa*, Theodor Adorno, amigo de Walter Benjamin. Todo eso está por hacerse.

[3] *Cf.* J. D. García Bacca, *Filosofía en metáforas y parábolas*, México, Editora Central, 1945, reeditado como *Introducción literaria a la filosofía*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964; de él mismo, *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, Mérida (Venezuela), Universidad de los Andes, 1967; nueva edición en Barcelona, Anthropos, 1984.

Ya un comienzo, un paso, es esta perfilación de una hermenéutica analógica y, por lo mismo, icónica y, por lo mismo, simbólica, para lograrlo. Una hermenéutica apropiada al símbolo, que use la analogía para contentarse con el conocimiento siempre imperfecto y empobrecido que alcanzamos del misterio; pero que se lance a él lo más que se pueda, sin renunciar a ese conocimiento positivo, aunque limitado, y no se quede en la mera ausencia y desconocimiento, como en una suerte de teología negativa. Que use la iconicidad, para poder practicar el ascenso (*askesis*, ascesis) sin rendirse y sin extraviarse, sabiendo partir del fragmento (en esta época del fragmento) para llegar al todo, que no renuncie a una cierta universalización metafísica; y, por todo ello, simbólica, esto es, que tenga la virtud de reunir, de hacerse reconocer, de poder convivir, en el ámbito de la ética y de la política, con auténtico reconocimiento del otro y solidaridad con él (no con las tolerancias farisaicas, que tanto abundan ahora, y que, en lugar de ser respeto auténtico —en la diferencia—, son falta de convicción y pose narcisista).

Para orientarnos en todo ello, hace falta el símbolo, y, para poder orientarnos en el símbolo, hace falta una hermenéutica analógico-icónica-y-simbólica, que nos ayude a conjuntar (no a separar) los aspectos del símbolo, es decir, los contenidos que su riqueza nos proporciona: fenomenológicos, psicológicos, éticos y metafísicos. Solamente con un mistagogo así podremos beneficiarnos de su riqueza sin perdernos ni quedar confundidos.

11.3. Metafísica y poesía

De hecho, una labor filosófica analógico-icónica sería el enseñar, como quiso hacerlo García Bacca, filosofía con metáforas y parábolas. La parábola es analogía. Y, por lo mismo, tiene una fuerza icónica muy grande, la fuerza de la metonimicidad que la hace despegar a partir de lo concreto (un cuento, un apólogo, un símil o comparación) para llegar hasta lo abstracto y universal.[4] Algo de esto hizo, por ejemplo, Raimundo Lulio, en seguimiento de judíos y árabes, a semejanza del *Calila e Dimna*, y del Conde Lucanor, que usaba apólogos o cuentos para enseñar contenidos morales. Si esto se aplicara a la filosofía para niños, se tendría una enseñanza profunda de temas filosóficos y, además, un ejercicio cabal de hermenéutica analógico-icónica.

Es curioso darse cuenta de que Lulio usaba las parábolas. La parábola, además, tiene un carácter metafórico muy grande. Se puede emparentar con la alegoría, que es una metáfora continua y desplegada o desarrollada. Un ejemplo de esa alegoricidad se ve en el *Zaratustra* de Nietzsche, que sólo puede entenderse si se va de una lectura alegórica a una simbólica, esto es, no sólo con la pretensión

[4] La parábola es un discurso analógico, como lo hace ver A. J. Greimas, "La parábola: una forma de vida", en la monografía sobre Formas de vida de la revista *Tópicos del Seminario* (Universidad Autónoma de Puebla), 1 (ene.-jun. de 1999), pp. 183-199.

de presentar un contenido oculto y metafórico, sino también simbólico, es decir, icónico, que presenta modelos universales, en sus personajes y sus acciones. Con ello vemos que también estaba haciendo una suerte de metafísica, sólo que diferente de las usuales. Y de esta manera, también, otra vez aquí la fuerza penetrativa de la hermenéutica analógico-icónica sería la única que nos permitiría sacar esa riqueza de la lectura de la célebre obra nietzscheana.

De hecho, Nietzsche buscaba una "metafísica de artista", porque veía el arte como la actividad más metafísica que se puede tener en la vida. Y con ello también nos advertía que la metafísica auténtica sólo podrá ser aquella que saque sus contenidos del arte. Él pensaba mucho en la música, pero también podemos aplicarlo a la poesía. Una metafísica basada en la poesía, que nos dé la simbolicidad de ésta, que rescate las voces ancestrales que se encierran en ella y que ya no alcanzamos a escuchar. O hacer metafísica como pedía María Zambrano, a partir de la poesía, para que no se pierda la riqueza de la vida; pues, en seguimiento de Kierkegaard, decía que la metafísica que se cierra como sistema es defensa contra la angustia, pero la metafísica que se erige desde la poesía, es superación de la angustia misma, reabsorbida como fuerza fecundante del propio pensar. Y como pedía Ramón Xirau, buscar en la poesía conocimiento. A todo lo cual yo añadiría: buscar un conocimiento que está allí encerrado, liberarlo, para hacerlo pasar, de una manera sutil y casi imperceptible, por el alambique

de la abstracción filosófica, hasta llevarlo al nivel de la metafísica.[5]

Solamente así haremos una metafísica significativa para el hombre, después de muchas que hemos hecho que no le dicen casi nada. Una metafísica que, sin perder las raíces que tiene hundidas en la referencia, nos haga planear y volar hacia el sentido; una ontología que aluda al hombre, a la persona, a su situación en el mundo. Recuperar aquello que inició Heidegger en *El ser y el tiempo*, una hermenéutica del ser ahí para alcanzar el sentido del Ser. Si después él mismo abjuró de su empresa y desistió de hacer metafísica, alegando que el Ser sólo cantaba en la poesía, podemos hacer que cante de nuevo en la metafísica, rescatando la poesía para ella, y rescatando el Ser, a partir de la poesía, para que vuelva a habitar la metafísica. Será una metafísica nueva, diferente, que hable al hombre con el gozo esperanzado del que va encontrando el camino del sentido, a partir incluso de caminos que parecen no conducir a ninguna parte.

Encontramos el camino a partir de la iconicidad, de la analogía contenida en el discurso poético, mediante aquello que Peirce llamaba la abducción y la abstracción hipostática, que nos hacen encontrar en los modelos que nos da la poesía, y los íconos o símbolos en general, la suficiente universalidad para reconocernos y la suficiente perspicacia para reconocer la diferencia que nos permite

[5] Es lo que pretendo desarrollar en M. Beuchot, *El ser y la poesía. (El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético)*, México, UIA, 2003.

ser nosotros mismos. No digo que la metafísica se reduzca a la poesía, ni que el discurso poético se confunda con el filosófico. Lo que sostengo es que la filosofía se puede enriquecer y vivificar si atiende a los símbolos, como los que se encuentran en la poesía y en la mística. Ella tendrá suficiente vuelo analógico para no quedarse en las metonimias, pero también suficiente vuelo icónico para no quedarse en las metáforas, sino avanzar hacia la síntesis enriquecedora de ambas, en la analogía, que dará algo distinto y nuevo, y, como lo espero, más prometedor que lo que ahora tenemos.

11.4. Símbolo y sentido

En el símbolo se nos da el sentido para ser captado de una manera inmediata y concreta. Claro que hay que desarrollar esa captación inmediata y concreta, con lo cual se vuelve mediata y abstracta; pero ello implica todo un proceso. Por eso no sólo basta vivir el símbolo, hay que meditarlo (mediarlo), de modo que alcance toda su riqueza, no sólo imaginativa sino también intelectiva o racional. Por eso los grandes metafísicos realizaban esa meditación-mediación de lo simbólico, para llevarlo al plano de lo conceptual, abstracto y universal, sin que perdieran su riqueza sensitiva, afectiva y emocional.

En efecto, el símbolo es algo concreto y, por lo tanto, histórico; se da en la historia, aparece en un contexto cultural determinado, pero contiene ele-

mentos universales, aspira a lo abstracto, y sólo llega a su plenitud cuando ilumina no sólo los sentidos, la imaginación y la emoción, sino también la inteligencia, la razón y la voluntad: en definitiva, a todo el hombre. En términos kantianos, de lo empírico pasa a lo trascendental; en términos husserlianos, va de lo fenomenológico a lo ontológico; en términos heideggerianos, llega del ente al ser. Del contexto temporal e histórico pasa al texto atemporal y suprahistórico.

También tiene un componente psicológico muy poderoso, una raíz inconsciente, que supo ver Jung, con su teoría —a veces tan difícil de aceptar— de los arquetipos universales radicados en el inconsciente colectivo.[6] Los arquetipos se manifiestan en los símbolos: los símbolos son la epifanía de los arquetipos, que son inconscientes. Es como en la alquimia, que partía de una simpatía cósmica habida entre todos los elementos, de modo que todos simbolizaban al oro, y con los procedimientos adecuados podía extraerse de cualquiera de ellos. Pero en el fondo, la verdadera alquimia era la de los procesos anímicos, la que tendía a "despertar la Princesa dormida", que era el alma; más que la transmutación de la materia, se buscaba la del espíritu, la del propio transmutador.

Los arquetipos se manifiestan en símbolos y los símbolos en imágenes. O, más exactamente, los símbolos requieren de las imágenes para mostrarse;

[6] *Cf.* F. Fordham, *Introducción a la psicología de Jung*, Madrid, Morata, 1968 (reimpr.), pp. 51 y ss. Véase también M. Trevi, *Metáforas del símbolo*, Barcelona, Ánthropos, 1996, pp. 7 y ss.

por eso decimos que los símbolos son signos-imágenes, o que se dan en imágenes simbólicas, que fue lo que bien comprendieron los poetas simbolistas de todos los tiempos. No siempre lo consiguieron, pero tenían el propósito de buscar las imágenes simbólicas más esenciales, y expresarlas en sus poemas. Y esto tendría la capacidad de transformar al que leyera los poemas. Pero se les olvidaba que al primero que el símbolo transforma es al usuario mismo, sea poeta, filósofo o lo que sea. El símbolo es transformador, efectúa metamorfosis más profundas que la de Gregor Samsa, en la célebre obra de Kafka; metamorfosea el espíritu del que lo comprende, comienza por transformarlo a él mismo y a la realidad que le manifiesta. Le transfigura la realidad. Aquí alcanzamos a ver algo que podríamos llamar la *causalidad simbólica*, esto es, el poder causal del símbolo, como no lo tiene ningún otro signo; es lo que se coloca en ese tipo de símbolo que se supone el más cabal y que se denomina *sacramento:* no es lo que significa, pero da lo que significa, lo transmite, lo entrega. El símbolo tiene algo de encrucijada, de cruce de caminos, de frontera y de límite. Por eso nos habla de su pertenencia a la hermenéutica, ya que Hermes solía aparecerse sobre todo en los cruces de caminos, y ponía adivinanzas, enigmas, para ser descifrados, interpretados con sutileza. Pero, como lo vieron los poetas simbolistas, al mismo tiempo, "el símbolo es más que una encrucijada: es una irradiación. Es más que una posición privilegiada: es un centro dinámico a partir del cual se extiende la verdad en

todos los sentidos y en todos los planos de la realidad. Sólo a este precio puede la palabra símbolo reencontrar su verdadera fuerza y su verdadero valor. Sólo a ese precio será lo que quieren los simbolistas que sea: una síntesis".[7] Al ser el símbolo un punto de encuentro, el lugar en el que se juntan dos cosas que son dos partes de un todo, esto es, de un tercero que es diferente de ellos solos, se trata en verdad de una síntesis. Y es una síntesis en la que la verdad se manifiesta y se irradia, inundando los varios niveles de la realidad. En este sentido, el símbolo es, como decían los místicos árabes, el Ángel, que interpreta lo que Dios dice y lo transmite al hombre; es el "hermeneuta del silencio divino".

11.5. Símbolo, icono y analogía

Como término de estas reflexiones sobre el símbolo, podemos decir que éste requiere de una interpretación analógica, porque la analogía es la única que puede recoger adecuadamente su sentido; y, además, requiere de una interpretación icónica, porque la iconicidad es la única que puede reflejar la universalidad propia del símbolo, el cual, desde su concreción e historicidad, nos remonta a algo abstracto y metafísico. De ahí que se tenga que desarrollar una hermenéutica analógico-icónica para tener una herramienta apta para la interpretación

[7] G. Michaud, *Message poétique du symbolisme*, t. II, p. 414; citado por L. Millet, *Panorama de las ciencias humanas*, Madrid, Eds. Marova, 1971, p. 159.

de los símbolos. Será una superación de la sola interpretación unívoca del símbolo, que lo empobrece, y de la sola interpretación equívoca, que lo diluye, lo difumina. La hermenéutica analógica lo colocará en sus justos límites.

Esa hermenéutica analógico-icónica nos hará recuperar tanto el sentido del símbolo como su referencia, demasiado *sui generis*, una y otra; y, asimismo, ella nos ayudará a alcanzar al menos algo de la universalidad y necesidad que tiene en medio de su carácter particular y contingente, es decir, situado históricamente; esto es, nos hará remontar lo empírico hacia lo trascendental, lo fenomenológico hacia lo ontológico, ya que el símbolo es un ente complejo, que une dos partes: una hermenéutica y otra metafísica.

12. LA HERMENÉUTICA Y EL FENÓMENO RELIGIOSO

La hermenéutica ha topado recientemente con el fenómeno religioso. De hecho, la posmodernidad se ha abierto mucho a ese fenómeno, tanto a su estudio como a su experiencia. Vattimo ha dicho que, si la modernidad fue contraria a lo religioso, la posmodernidad no tiene por qué serlo. El mismo ideal de una hermenéutica débil lo lleva a darse cuenta de que, aun cuando ha habido religiosidades violentas y hasta sanguinarias, como la que señala en el Antiguo Testamento, en el Nuevo se da una presencia de Jesucristo que es totalmente contraria, es decir, no violenta, no prepotente y débil, centrada en el amor de caridad.

12.1. La hermenéutica y el hecho religioso

Una de las cosas que ha traído la posmodernidad es el despertar del interés en el hecho religioso. Y precisamente se ha dado, en gran parte, por obra de la hermenéutica misma. Al parecer, la hermenéutica abre —a veces desmesuradamente— los ojos y la atención hacia el fenómeno religioso. Es que la hermenéutica topa siempre con el misterio,

ya que, en su búsqueda de sentido, al ver como un texto la vida, señala, aun sin querer, al sentido que siempre se va y se va, que nos elude, y que, como la traza de Derrida, parece que nunca podrá alcanzarse. Pero algo se alcanza de él, y justamente en el texto del misterio, de lo religioso (sagrado y divino), que nos llama y nos atrae.

La hermenéutica, como lo han hecho ver el propio Derrida y además Levinas, está llamada a superarse siempre a sí misma. Levinas habla de ir "más allá de la hermenéutica" (título que pone a uno de sus artículos) y Vattimo acepta el reto, en un libro suyo titulado nada menos que *Más allá de la interpretación*. Pero el más allá de la interpretación, el de otra manera que interpretar, no puede ser sino la metafísica, a la que tanto Levinas como Vattimo se han asomado. Digo que se han asomado, porque es ya una gran valentía, después de mucho tiempo de que se condenó a la metafísica, tocarla y trasponer sus puertas.

Ese libro de Vattimo termina con unas reflexiones acerca del hecho religioso, que requiere una interpretación, que nos llama a responder a él, a no quedarnos impasibles, cosa que no podemos hacer los hermeneutas, a no quedarnos indiferentes, ahora que tanto espacio queremos dar a la diferencia. Aquí, lo diferente es lo religioso, acostumbrados como estamos a aceptar o registrar solamente lo racional, lo científico. Ya lleva buen tiempo la advertencia de que eso no basta, de que tenemos que abrir un espacio filosófico a eso otro de la razón, asumirlo filosóficamente —es decir, no rele-

garlo a la teología—, y de ello se ha ocupado en buena parte la hermenéutica. Autores tan connotados como Gadamer, Ricoeur, Vattimo y Grondin nos dan muestras de ello. Hay un renovado interés en la religiosidad y en la mística en la posmodernidad.

12.2. SECULARIZACIÓN Y MÍSTICA

Éstas son algunas de las facetas de la posmodernidad en cuanto al hecho religioso, pero son suficientes para comprenderla y poder enjuiciarla. Ciertamente de manera muy breve y compendiosa, pero tratando de no traicionar la diversidad ni la multiplicidad de corrientes, autores y posturas, ocupémonos en ver, sobre todo, lo que la posmodernidad dice acerca de la religión y la mística. En ambos casos, no se trata de rechazo completo, ni siquiera fuerte, sino de un rechazo débil, muy difícil de precisar. Este rechazo débil conlleva una aceptación de la metafísica, también aceptación débil, pero al fin y al cabo aceptación. En el caso de la metafísica, este rechazo/aceptación débil parece significar que, dada la caída de los fundamentos de la modernidad, no se puede hacer ya una ontología como la que se trató de hacer en la modernidad. Ella era sobre todo egológica y esencialista. Por eso tuvo opositores muy decididos en el romanticismo y el existencialismo. Y por eso también la posmodernidad ha incorporado ahora las críticas de Nietzsche y del segundo Heidegger hacia esa

metafísica moderna. La posmodernidad se muestra antiesencialista, viendo en dicha metafísica prepotente una actitud violenta. Habla de la vocación nihilista de la metafísica, por la muerte lenta del ser, que se va debilitando hasta el punto de que sólo permite una ontología débil. Pero me parece que no toda metafísica es susceptible de incurrir en la acusación que la posmodernidad le dirige. Se refiere de modo específico a la metafísica egológica moderna, no a toda metafísica. En ese sentido, creo que una metafísica analógica no recibiría esa crítica, sino que podría integrar los elementos posmodernos más aceptables, y abriría nuevos rumbos al pensar del ser. No se trata de destruir la metafísica, sino de aprovechar esta crisis suya para reconstruirla y renovarla.[1] Destruirla sería incurrir en la misma violencia que se está criticando.

En cuanto a la religión, el nihilismo mencionado se refleja en la secularización de la sociedad y del pensamiento. Se rechaza la referencia fuerte a lo religioso, como si eso fuera una trascendencia violenta, una violencia religiosa, la prepotencia de algunas actitudes e instituciones de orden religioso. Pero también aquí la posmodernidad, en lugar de acabar con la religión, está ayudando a buscar una purificación de ella misma. No puedo aceptar todas las críticas de la posmodernidad a la religión (que van sobre todo hacia un aligeramiento excesi-

[1] Esto lo ha visto lúcidamente Maurizio Ferraris en su obra *La hermenéutica*, México, Taurus, 2000. Este discípulo de Vattimo presenta allí diversos elementos para replantear la fenomenología y la ontología.

vo de la moralidad), ni tampoco adherirme a todas sus propuestas. Pero sí me parecen oportunas algunas aportaciones que hace. Buscar una religiosidad más sencilla y menos sistemático-racional, ya que fue la misma modernidad la que quiso sistematizarlo todo, hasta el misterio. Buscar un misticismo más espontáneo, que deje más lugar al sentimiento y menos a la razón, son cosas aceptables. Son además cosas todas ellas que nos recuerdan el carácter analógico del conocimiento religioso, que es un esfuerzo limitado por acceder a lo que se escapa a la razón. Nos recuerda lo que muchos místicos trataron de señalar al hablar de una teología negativa. Mas, sin embargo, también muchos místicos, como el maestro Eckhart, usaban la analogía para expresar los contenidos de su experiencia interior, ciertamente muy cerca de la mencionada teología negativa.

12.3. El fondo analógico

Se trata de ver, sobre todo, algunas manifestaciones empíricas o fenomenológicas de la religiosidad en estos tiempos, señalando nuevas oportunidades que se abren a la religión misma, pero también criticando algunos elementos que se perciben, y que, a mi juicio, "debilitan" demasiado la mística, haciéndola correr el peligro de volverse superficial, relativista e indefinida. Así, me parece pertinente hacer un llamado a la modalidad analógica del pensamiento que, sin perder sus raíces en la vivencia re-

ligiosa, en la experiencia mística y en el símbolo o el mito como expresiones suyas, busca afanosamente lo que sea alcanzable de acceso al pensar intelectivo y hasta racional, por medio de una teología atenta a la analogicidad. No tanto una teología negativa, cuanto una teología analógica, que involucra la negatividad como un momento suyo, y luego busca acceder a una expresión lo más positiva que se pueda alcanzar.[2]

Se impone, pues, el acceso a un modelo analógico de la hermenéutica, pues la hermenéutica ha oscilado entre la univocidad del cientificismo moderno y la equivocidad del relativismo posmoderno. Le hace falta una dimensión analógica, abierta a considerar varias propuestas de verdad interpretativa, de interpretaciones válidas, pero dentro de ciertos límites que se pueden precisar de manera suficiente. De esta forma se evitará tanto el univocismo de una sola interpretación verdadera como el equivocismo de todas o por lo menos demasiadas interpretaciones como válidas y complementarias, a pesar de que estamos viendo su palpable confrontación y conflicto. Todo ello, me parece, serán cosas provechosas que podrá darnos un modelo analógico de la hermenéutica, como respuesta al reto de los tiempos más recientes, tanto en contra del univocismo que caracterizó a la modernidad como en contra del equivocismo que se manifiesta en el relativismo de muchos posmodernos.

[2] Han sido célebres los escritos sobre la teología negativa hechos por Derrida. Algo semejante me parece ver en muchas páginas de Lévinas.

Ahora que tanto se rechaza el fundamento, tras las críticas del segundo Heidegger, se puede hablar de un fundamento analógico; mejor aún, de un fondo analógico, como aquel fondo del universo del que hablaba el místico Eckhart, un fondo que, por serlo, no aparece, no se ve, no se manifiesta; solamente se conjetura, casi se adivina, y fue en el que se aventuró él mismo a entrar. Es como lo sagrado, de lo que hablaba María Zambrano, previo a lo divino, anterior a él, que estaba en el fondo de todas las experiencias que se preciaban de tocar el misterio.

Este fondo análogo, este fondo analógico, es el que está previamente a nuestra experiencia de la vida y del ser, anterior a nuestro encuentro con la muerte y la nada, como experiencia analógica de la finitud y la contingencia, como aquello que nos quita la angustia, o por lo menos la aquieta, frente a tanto dolor y tanto mal que hay en el mundo y, sobre todo, en nuestra historia, que es donde resulta más amenazador, por incomprensible, como viniendo del propio hombre.

13. EJEMPLOS DE INTERPRETACIÓN ANALÓGICO-ICÓNICA

¿CÓMO funciona la hermenéutica analógica? ¿Qué añade a la hermenéutica tomada en general? ¿En qué se diferencia de las otras corrientes de hermenéutica o escuelas de interpretación? Ella nos ayuda a buscar interpretaciones sutiles pero equilibradas, esto es, lo más serias que sea posible, sin dejar de lado el arriesgar o jugar. Sobre todo, acude mucho a las distinciones, procura aplicar, siempre que pueda, el arte de distinguir, los distingos que evitan la ingenuidad de la textualidad sin contextualidad y también la osadía descabellada de la contextualidad sin ninguna textualidad. Hay que ponerse en el contexto del autor y del texto, y hay que tener la ductilidad para saltar al contexto en el que leemos el texto, es decir, nuestro contexto propio, el que tenemos en la actualidad como lectores. Tratar de no hacer injusticia, o la menos posible, a los dos. Tratar, por ello, de poner a jugar tanto la interpretación literal como la interpretación alegórica o simbólica.

13.1. El psicoanálisis

Tomemos como un ejercicio o ejemplo el que encontramos en un texto de Freud. Se trata del *Proyec-*

to de una psicología para neurólogos.[1] Vemos en Freud una dualidad extraña. En ese texto quiere escribir, como nos lo hace ver su correspondencia de esa época, un libro completamente cientificista, para su amigo el doctor Wilhelm Fliess, médico eminente, con espíritu positivista. Pero, como también nos lo hacen ver las cartas a ese amigo suyo, y que nos dan el contexto, se muestra con una hermenéutica nada positivista, sino, por el contrario, completamente romántica.[2] Pues se da cuenta de que, para lograr lo que él quiere, que es explorar ese inconsciente que ha encontrado, no le ayuda mucho la razón científica, sino la imaginación, la fantasía, o, como él la llama, el fantaseo *(Fantasieren)*. Y en una carta a Fliess la llama su "bruja", porque es la que le descubre y le adivina, como un oráculo o una pitonisa, lo que ocurre en el inconsciente de sus pacientes.[3] Pero tampoco podemos decir que se haya convertido en un romántico, opuesto a la racionalidad positivista, sino que encuentra un equilibrio intermedio, analógico.

Si se leyera el texto freudiano en sentido univocista, parecería un texto científico, de un positi-

[1] *Cf.* S. Freud, "Proyecto de una psicología para neurólogos", en *Obras completas*, Madrid, Eds. Biblioteca Nueva, 1967, vol. III.

[2] Esto lo hemos visto en M. Beuchot, "Aspectos epistemológicos y hermenéuticos en el *Proyecto* de Freud", en M. A. Zarco (ed.), *En torno al "Proyecto" de Freud*, México, UIA, 1985, pp. 9-36; también recogido en *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla (México), Universidad Autónoma de Puebla, 1989.

[3] *Cf.* S. Freud, "Cartas a Fliess", en *Obras completas*, pp. 694-696.

vista del momento, pero que tiene severas inconsecuencias. Si se leyera en sentido alegórico, como el de un romántico que de modo hermético-ocultista está creando un saber que se aparta de los cánones usuales, también sería una lectura incoherente, un despropósito. Tiene, pues, que leerse en un sentido analógico, es decir, como una búsqueda que intenta encontrar el método para escrutar el inconsciente, método que no aportan ni el mecanismo ni el energetismo de la ciencia usual, sino el simbolismo (aunque no mero alegorismo) de lo que esconde pero espera revelar, para que deje de estar oculto a quien pone la atención requerida para captarlo.

La lectura analógica no conduce a los extremos viciosos, sino que busca una interpretación equilibrada, que vive de la tensión, proporcional, la cual resulta más fecunda y esclarecedora. Ciertamente es más difícil y complicada, pues vivir en el entrecruce de fuerzas exige mayor atención para no caer ni salir disparado; pero allí es donde se ejercita la acción interpretativa, que conduce a la virtud hermenéutica. De esta manera, el texto de Freud no es ni puramente positivista ni meramente romántico, es decir, no es ni univocista ni equivocista, es analógico, porque sabe conjuntar ambas vertientes en una riqueza más allá de sus limitaciones. Se trata de una hermenéutica analógica, que se tiene que aplicar tanto para leer el texto de Freud como para practicar el análisis que propone; es decir, tanto en la teoría como en la práctica psicoanalíticas.

13.2. La historia

Otro ejercicio de aplicación de la hermenéutica analógica puede encontrarse en la interpretación histórica. Inclusive, allí se verá también la iconicidad que se alcanza al interpretar, esto es, por qué es una hermenéutica analógico-icónica. Los historiógrafos escriben la historia buscando la interpretación más literal alcanzable de los documentos y de los hechos; se precian de hacer una historia fidedigna, lo más fiel que sea dable alcanzar. Claro que no pueden alcanzar la objetividad, literalidad o univocidad que se proponen, pues sabemos que siempre interviene la subjetividad del historiador. Pero el modelo que se tiene como el más aceptado es el de la literalidad, objetividad o univocidad.

Por supuesto que no se trata de hacer historia en sentido alegórico, tirado o tensionado hacia la equivocidad. Pero sí me parece que se puede hacer con sentido simbólico, que sería el analógico; hace falta una perspectiva analogista, esto es, dar a la historia, además de la lectura literal, una lectura o interpretación simbólica, como de hecho ya lo ha practicado, al menos, germinal e incoativamente, Ricoeur.[4] Es decir, no basta con sólo atender a la referencia, sino también al sentido, esto es, buscar no sólo la referencia de los textos, documentos o

[4] Así lo muestra H. White, "The Metaphysics of Narrative: Time and Symbol in Ricoeur's Philosophy of History", en D. Wood (ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Londres-Nueva York, Routledge, 1991, pp. 140-159.

relatos, sino también y sobre todo el sentido que adquieren cuando son vistos al trasluz del curso de la historia más amplia.

Incluso algunos se han atrevido a buscar un sentido que abarcaría el todo de la historia, la historia completa. Es cierto que esto ya es hacer filosofía de la historia, pero algo de ello le compete al historiador o historiógrafo. Por ejemplo, Karl Jaspers, que tiene un libro *Origen y meta de la historia*, donde, junto con Karl Löwith, que decididamente escribió un libro con el título *El sentido de la historia*, buscan el sentido de la historia universal.[5] Mas ahora ya son muy pocos los que se atreven a buscar algún sentido a la historia, si no es que, como Francis Fukuyama, dicen que ya llegó el fin de la historia misma.

Una hermenéutica analógica, aplicada a la historia, trata de conjuntar la objetividad historiográfica con la apertura —consciente de lo contextual o subjetiva que pueda ser— a la búsqueda del sentido. Y el sentido estará del lado de la simbolicidad, pues el símbolo es lo que más y mejor manifiesta el sentido. Muestra hacia dónde se va. Inclusive da sentido o, por lo menos, nos hace sacar lecciones éticas de la historia, hace que la historia sea lo que dijo Cicerón: maestra de la vida *(magistra vitae)*. Buscamos en los hechos su contenido de imagen, su carácter de símbolos.

[5] *Cf.* K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, 2ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1953; K. Löwith, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973. Significativamente estos dos autores que inquieren por el sentido de la historia pertenecen a la línea existencialista de la filosofía alemana.

Y en esto vemos también la iconicidad de nuestra hermenéutica. Si el ícono es el signo que en el fragmento muestra el todo, y que también, por lo mismo, nos muestra la relación del todo con el fragmento, la contextualización, así también, en cuanto a la historia, nos hará ver en el sentido de un acontecimiento el sentido de la historia global. Claro que haciendo una generalización arriesgada, pero hipotética, que se irá corrigiendo progresivamente. La iconicidad que interpretemos en los hechos nos hará capaces de universalizar válidamente (al menos de manera aproximativa), pues la iconicidad siempre es la distensión de lo universal en lo particular. Aquí, en el hecho particular en el seno de la historia. El fragmento en el todo, el todo en el fragmento, lo cual nos ayuda a contextuar el hecho en la historia, y, a partir del hecho concreto, proyectar sentido sobre la historia universal, completa.

13.3. La filología

Aún podemos tomar un caso más de aplicación de la hermenéutica analógica, esta vez a la filología, por ejemplo a la filología clásica. Y podemos acudir al conflicto que se dio, a propósito de la interpretación de la tragedia, entre Nietzsche y Wilamowitz.[6]

[6] Los textos que entraron en la polémica se encuentran traducidos en E. Rohde, U. von Wilamowitz-Möllendorff, R. Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre "El nacimiento de la tragedia"*, ed. de L. E. de Santiago Guervós, Málaga, Ágora, 1994.

Nietzsche, en su famoso libro *El origen de la tragedia desde el espíritu de la música*, desplegó imaginación y creatividad.[7] Sostuvo, como es sabido, que la tragedia tenía un origen musical. Que el coro trágico era una remembranza del coro de sátiros que se acostumbraba en los rituales dionisiacos. Se conmemoraba la muerte de Dioniso, el cual había sido descuartizado. De esa manera había perdido su ser, y, para que se recobrara y se juntara, se celebraba una especie de reintegración de las partes, con una pérdida de la individualidad personal, para lograr la fusión con el todo. Allí se perdía lo que Nietzsche llamaba el nefasto principio de individuación, y se tenía la fusión con la naturaleza, como se daba la fusión y unión de las partes de Dioniso, ahora nuevamente reintegrado y redivivo.

Wilamowitz reaccionó duramente, acusando a Nietzsche de fantasioso y nada objetivo o científico. De hecho, Wilamowitz fue tomado como ejemplo y modelo de objetividad y cientificidad en la filología alemana hasta los años treinta del siglo XX. Él daba otra interpretación (o por lo menos rechazaba la interpretación nietzscheana), alegando la necesidad de ceñirse a cánones más científicos. Vemos otra vez la pugna entre el romanticismo y el positivismo, la imaginación y la razón. Nietzsche, a pesar de sus burlas de los románticos, tras su ruptura con Wagner, tenía mucha influencia romántica, sobre todo de Fichte, como ha mostra-

[7] *Cf.* F. Nietzsche, "El origen de la tragedia", en *Obras completas*, 3ª ed., trad. E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, Aguilar, 1951, t. I.

do Andler.[8] Nietzsche, así, ejemplificaba la hermenéutica romántica, inclinada a la equivocidad, y Wilamowitz era el prototipo de la hermenéutica positivista, inclinada a la univocidad.

Sin embargo, el propio Nietzsche supo trascender el modelo romántico y, sin incurrir en un modelo positivista, contradictorio de lo que deseaba alcanzar, llega a una postura analógica, porque, a pesar de que al principio (en *Verdad y mentira en sentido extramoral*) es muy duro con la metonimia, y la toma como la mentira y falsificación de la realidad, exaltando demasiado la metáfora, como la verdad y el origen auténtico del lenguaje, sin embargo, llega a admitir la necesidad o inevitabilidad de la metonimia,[9] y con ello logra un balance de fuerzas que lo sitúa como hermeneuta analógico, y ya no sólo como hermeneuta equivocista o romántico, opuesto a la hermenéutica univocista del positivismo.

Una hermenéutica analógica, aplicada a este caso de la filología clásica, que es la interpretación de los textos trágicos y aun de la tragedia misma,

[8] Esta relación de Nietzsche con la filología romántica alemana ha sido estudiada por Ch. Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, 3ª ed., París, 1958, vol. I, cap. IV. *Cf.* R. Gutiérrez Girardot, *Nietzsche y la filología clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 51.

[9] Es la tesis de L. E. de Santiago Guervós; *cf.* sus trabajos "Filosofía y retórica: Nietzsche y la interpretación tropológica del texto metafísico", *Analogía Filosófica* (México), XIV/1 (2000), pp. 119-126, y "La estructura metonímica de la filosofía desde el pragmatismo vital de F. Nietzsche", *Logo. Revista de retórica y teoría de la comunicación*, año III, núm. 4 (jun. de 2003), pp. 197 y ss. Con él he discutido esta tesis.

llevaría a un punto de equilibrio. No renunciar a la imaginación tan espléndida que exhibe Nietzsche, y buscar lo más que sea alcanzable la cientificidad. Encuentro esto en mi amigo el filósofo y filólogo mexicano Antonio Marino, que en una tesis doctoral,[10] aborda el problema, y llega a la clarividente exégesis de que están en juego el mito y la razón, la poesía y la filosofía.

Si el mito, en cuanto es presentado por los escritores trágicos, resuelve los problemas de la vida, entonces la razón ya no hace falta para hacerlo. Sería tanto como decir que la poesía basta para hacer lo que pretende la filosofía. Los poetas trágicos cumplirían mejor la labor que los filósofos, que se ven tan limitados en punto de los misterios de la existencia. Pero Antonio Marino opta por una sabia solución intermedia, altamente analógica por ser proporcional, o proporcionada. El mito y la razón tienen diferentes funciones. Llegan a tocarse, pero no deben confundirse. Lo mismo poesía y filosofía. Cada uno cumple un cometido diferente; en muchas cosas se acercan, se tocan, y aun coinciden, pero nunca se confunden.

13.4. El derecho

Otro tipo de aplicación que encuentra la hermenéutica analógica se da en el derecho. Por algo

[10] *Cf.* A. L. Marino López, *La justicia en Esquilo y Platón*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1999.

desde la antigüedad se ha llamado *jurisprudencia* a un aspecto suyo. La jurisprudencia tiene mucho que ver con la interpretación,[11] y ésta tiene que ser argumentada de modo que sea convincente. Como su nombre lo dice, la jurisprudencia acude a la prudencia o *phrónesis* para determinar lo que es justo, y también interviene la equidad o *epiqueya* para hacer ver cómo se aplica una ley a un caso concreto. Todo esto tiene ya mucho que ver con la hermenéutica analógica, pues tanto la prudencia como la equidad son virtudes eminentemente analógicas o proporcionales; son la analogía misma puesta en práctica.

En efecto, la prudencia tiene que ver con la proporción de lo justo que toca a las partes en pugna, de modo que se logre ese equilibrio representado por la balanza de la justicia. El legislador tiene que acudir a la prudencia para emitir leyes que sean oportunas, adecuadas y que en verdad busquen el bien común. El juez tiene que acudir a la prudencia para ver la porción de justicia que se da en el reclamo que hace cada una de las partes en litigio, y para emitir una sentencia que verdaderamente recoja esa proporcionalidad que se da en el juicio.

La equidad es la virtud que ayuda o enseña a aplicar una ley a un caso. La ley es general, el caso es particular. Tiene que haber una ponderación en la que se encuentre la proporción que conviene para darse en la aplicación. Otra vez el ejercicio de la

[11] *Cf.* E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, Milán, Giuffrè, 1955.

proporcionalidad. Pues bien, esto se da sobre todo cuando se trata de casos difíciles, en los que no se ve con mucha claridad el modo de la aplicación, y se corre el riesgo de ser injusto. Aristóteles habla de esta virtud de la equidad *(epiqueya o epiquía)* en la *Gran Moral (Magna Moralia)*,[12] y no parece haber perdido actualidad; pues, a pesar de que los códigos legislativos se benefician de un constante progreso por la experiencia, siempre quedan dificultades a la hora de la aplicación.

Otro elemento de la hermenéutica analógica en su aplicación al derecho es el uso del argumento por analogía, que se da sobre todo cuando se encuentran lagunas legales, esto es, casos que no estaban previstos por la legislación.[13] Hay algunos que consideran el argumento por analogía como creación de derecho, más que como búsqueda de un derecho en el cual se pueda subsumir el caso de manera análoga. Pero en ambas situaciones se da interpretación jurídica. En el caso de encontrar una ley a la que se pueda reducir el caso en cuestión, se está en la línea de la *epiqueya*, que es relacionar un caso concreto y particular, por difícil que sea o imprevisto, con la ley tomada como un todo o un sistema; y lo mismo al crear una ley nueva, porque para ello se necesita interpretar esa sistematicidad del corpus legal, de modo que se introduzca lo nuevo en consonancia con el espíritu de lo ya es-

[12] *Cf.* Aristóteles, *Gran Moral*, libro II, c. 2, 2ª ed., Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945, pp. 79 y ss.

[13] *Cf.* N. Bobbio, *L'analogia nella logica del diritto*, Turín, Universtità di Torino, 1938, p. 93.

tablecido. Y que en todo ello se efectúe la justicia. De hecho, se ha dicho que el argumento por analogía tiene la estructura de la justicia distributiva,[14] de dar a cada quien lo que le compete. Y eso significa dar a cada quien la porción que se le debe, lo que es justo, es decir, su porción de justicia.

Por ello, con el argumento por analogía se obtiene de manera señalada la proporcionalidad o la equidad. Y ello nos indica que tanto la interpretación como la argumentación jurídicas tienen como modelo la consecución de la justicia, la cual es proporción, analogía. La hermenéutica analógica, pues, encuentra en la interpretación jurídica un buen lugar, para lograr esa justicia (tanto distributiva como legal), a la que intenta dar una estructura hermenéutica en la interpretación jurídica, y una estructura lógica en la argumentación jurídica. Sobre todo en la parte interpretativa del derecho, que, como se ha visto, es muy amplia, puede tener cabida de modo eminente la hermenéutica analógica.

13.5. La exégesis bíblica

Pongamos, finalmente, como otro ejercicio el de la exégesis bíblica, en la que también cabe la herme-

[14] *Cf.* G. Zaccaria, "Analogy as Legal Reasoning. The Hermeneutic Foundation of the Analogical Procedure", en P. Nerhot (ed.), *Legal Knowledge and Analogy. Fragments of Legal Epistemology, Hermeneutics and Linguistics*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 57-58.

néutica analógica. ¿Cómo sería un acto interpretativo analógico aplicado a la Biblia? Tomemos, por poner un caso, el capítulo 30 del libro bíblico de Job. Muchos lo han leído en sentido literal, unívoco, y entonces resulta un Dios castigador, perverso, sádico, que hizo sufrir al santo y paciente Job de manera injusta, sólo para gozarse en la fidelidad que le pudiera guardar.[15] Otros lo han leído en un sentido puramente alegórico, y entonces Dios queda completamente a salvo, y Job como alguien que justamente fue puesto a prueba, porque el amor a Dios tiene el más alto precio. Pero también podemos ensayar una interpretación analógica, como la que hace Caleb Olvera,[16] y que trata de interpretar el texto haciendo justicia tanto a Dios como a Job. No podemos inclinarnos sólo a favor de Job, pues no es creíble que el autor del texto bíblico haya tenido como intención desacreditar a Dios, pintándolo como alguien injusto, que se goza en poner a prueba a sus fieles. Antes al contrario, como autor bíblico tiene el interés de hacer ver un rostro de Dios no repelente o repulsivo, sino que nos pedirá adivinar, o al menos tocar, un misterio de amor que se esconde en este relato (por ello una lectura puramente literal no podría llegar a develar eso).

[15] Con una exégesis literal así, Kant declara inútil cualquier intento de teodicea o justificación posible de Dios ante el mal; *cf.* I. Kant, "Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea", en I. Cabrera (comp.), *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*, México, UAM, 1992, pp. 117-136.

[16] *Cf.* C. Olvera Romero, *Hermenéutica analógica y literatura*, México, Primero Editores; Cali, Colombia, AC Editores, 2000, pp. 61-62.

Hay algo que el texto parece querer señalar, que sobrepasa lo meramente superficial, lo aparente, y nos envía a algo más profundo. Lo que el escritor bíblico está excluyendo es una actitud narcisista por parte del hombre, representada en Job, como se ve en su discurso de queja, en el capítulo 30, donde dice:

> Grito hacia ti y tú no me respondes,
> me presento y no me haces caso.
> Te has vuelto cruel para conmigo,
> tu mano vigorosa en mí se ceba.
> Me llevas a caballo sobre el viento,
> me zarandeas con la tempestad.
> Pues bien sé que a la muerte me conduces,
> al lugar de cita de todo ser viviente.
> Y con todo, ¿he vuelto yo la mano contra el pobre,
> cuando en su angustia justicia reclamaba?
> ¿No he llorado por el que vive en estrechez?,
> ¿no se ha apiadado mi alma del mendigo?[17]

Y en el capítulo 31 hace una lista de las cosas malas que no ha hecho, es decir, exalta sus propias virtudes, continúa alegando que está limpio de falta, con lo cual reclama que se le castiga injustamente, porque ve la acción de Dios como castigo. Pero en todo ese pretencioso alegato de pureza se ve la actitud narcisista de Job, y una postura que será la de hipocresía de los fariseos.

[17] *Jb.* 30: 20-25.

Esa actitud ante el sufrimiento hace de Dios un verdugo, y no un amigo que puede dar la salvación. En este caso, ya una primera salvación o liberación (que Dios hace a Job y que éste no puede ver) es la de la pretensión de cobro, de pedir pago o premio por el buen comportamiento, porque eso conlleva una venta o lucro, y no una libertad y liberalidad en la relación con Dios. No habría una actitud generosa, como lo exige la amistad. Aquí la generosidad de Dios, por difícil que resulte aceptarlo a nuestro criterio humano, a veces tan egoísta, está dando a Job una apertura desinteresada, que no alega méritos para ser amado, como harán los fariseos después, instalados en el narcisismo religioso. Y todo narcisismo priva de la oblatividad, y, en definitiva, impide el amor y la amistad.

Pero tampoco se trata de una teodicea fácil, en la que Dios queda absolutamente justificado. El problema del dolor, del mal, del sufrimiento no puede dejar en nosotros sino una lastimadura, una ansiedad y un rechazo. No se puede escamotear simplonamente. Nadie creería justo a Dios sin una explicación, por incomprensible o inaceptable que nos resulte, de la existencia del mal. Algunos, abusando de una interpretación alegórica, como fray Luis de León,[18] han querido disminuir, diluir y difuminar lo lacerante del dolor, y de todos modos persis-

[18] Tal es la exégesis alegórica de fray Luis de León, quien interpreta a Job como sufriendo pero sabiendo que tendrá salvador, con lo cual profetiza a Jesucristo. *Cf.* fray L. de León, "Sé que hay redentor para mi vida", en I. Cabrera (comp.), *Voces en el silencio*, pp. 97-112.

te en nosotros la pregunta de por qué un Dios que es omnisapiente, omnipotente y además amoroso, permite el mal.

Una perspectiva analógica nos haría ver que el dolor es exigencia del amor. No hay amor verdadero sin algo de sufrimiento, o, si se prefiere, sin la disposición generosa de pérdida. Incluso hasta la pérdida completa, como lo dijo Jesús: "Nadie tiene mayor amor que aquel que muere por sus amigos",[19] cosa que rubricó en la práctica, muriendo en la cruz, con atroces sufrimientos. Dios permite el dolor. El ser humano se rebela porque hubiera preferido que no lo hubiera. Fue lo que dijo el propio Jesús en el Huerto, antes de ir a su pasión. Pidió a su Padre que, si era posible, le evitara ese cáliz, o destino de sufrimiento en la cruz. Pero añadió que no se hiciera su voluntad, sino la de su Padre. Es significativo ver que Jesús es el mediador entre Dios y Job, entre Dios y el hombre, al ser Dios y hombre él mismo. Es el análogo, marca y realiza una mediación analógica. Así, Job es ícono de Cristo, y Cristo es ícono del hombre, dentro de una hermenéutica analógico-icónica.

[19] *Lc.* 15: 13-14.

CONCLUSIÓN

De esta manera, vemos que la naturaleza de la hermenéutica es ser un arte y ciencia de la interpretación que tiene por objeto la comprensión del texto con cierta sutileza y penetración. Se divide en hermenéutica teórica y en hermenéutica práctica o aplicada; la primera es la recolección de principios y reglas que guían la interpretación sutil y adecuada; la segunda es la aplicación de esos principios y reglas en la interpretación concreta de un texto. Para ello pone el texto en su contexto apropiado. Su metodología es la sutileza, tanto de entender un texto, como la de explicar o exponer su sentido y la de aplicar lo que dice el texto a la situación histórica del intérprete. Recorre los movimientos metódicos de la apropiación o acercamiento y del distanciamiento objetivo.

En el acto hermenéutico hay un texto, un autor y un intérprete. El texto puede ser de varias clases: escrito, hablado y actuado (o plasmado en otros materiales, y aun se ha tomado abusivamente como texto el puramente pensado). Precisamente la sutileza interpretativa o hermenéutica consiste en captar la intencionalidad significativa del autor, a pesar de la injerencia de la intencionalidad del intérprete. El intérprete pone en juego un proceso que comienza con la pregunta interpretativa

frente al texto; sigue con el juicio interpretativo del intérprete, juicio que suele ser primero hipotético y luego categórico; y se pasa de hipotético a categórico mediante una argumentación que sigue una inferencia hipotético-deductiva, o retroductiva, después de una abductiva. En todo caso, la argumentación interpretativa sirve para convencer a los otros miembros de la comunidad o tradición hermenéutica acerca de la interpretación que se ha hecho.

Y tiene que formarse el hábito de la buena interpretación, ir adquiriendo con el estudio y con la práctica esa virtud, y sobre todo teniendo buenos modelos o paradigmas de intérpretes. No para quedarse allí. Eso únicamente dará al hermeneuta la incoación del hábito. Tendrá que esforzarse por avanzar en él, inclusive superar a sus maestros, rebasar su propia tradición.

Además, podemos ver que a la hermenéutica puede acompañarla una ontología o metafísica. A veces se ha pretendido que la hermenéutica excluye la metafísica. Pero más bien excluye la metafísica prepotente y unívoca, que es violenta, como la de la modernidad. Por eso ahora, en el momento de la posmodernidad, no debe olvidarse que hay distintos tipos de metafísica. Y de este modo se abre una nueva oportunidad para la ontología o metafísica, a una nueva clase de esta disciplina. Sobre todo, a una ontología o metafísica analógica, pero, también, a una ética y una estética analógicas.

Igualmente hemos constatado que, para la interpretación de los símbolos, lo mejor es una her-

menéutica analógica. Algunos, desde una postura equivocista, dicen que el símbolo no puede interpretarse, sólo puede vivirse; si no pertenecemos a la cultura en que el símbolo vive, nunca podremos entenderlo. Pero una postura analogista nos permitirá comprender un símbolo ajeno a pesar de que no podamos vivirlo de manera completa; será una interpretación pobre, pero suficiente.

Y es que, en definitiva, se abre la puerta a un pensar analógico, a una racionalidad analógica (y no sólo a una hermenéutica analógica), que no caiga en la prepotencia de la univocidad, del univocismo, ni en el relativismo de la equivocidad, del equivocismo. Es una racionalidad abierta y a la vez rigurosa, que no se cierra en el único enfoque y en la única verdad, de modo reduccionista; pero tampoco se abre indefinidamente a cualquier enfoque y las demasiadas verdades, sino que reconoce un límite para las verdades y los enfoques, de modo que, pasando ese límite, se da lo falso y lo erróneo. Pero ya se ha dado cabida al pluralismo, a un pluralismo dialogante, pues la analogía hay que establecerla mediante el diálogo, en el diálogo entre los que están en el camino de su búsqueda.

BIBLIOGRAFÍA

Acero, J. J., *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Cincel, 1985.

Álvarez Colín, L., *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*, México, Ed. Torres Asociados, 2000.

Andler, Ch., *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, 3ª ed., París, 1958.

Apel, K. O., "Autocritica o autoeliminazione della filosofia?", en G. Vattimo (comp.), *Filosofia '91*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

Aranguren, J. L. L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1992.

Argullol, R., *La atracción del abismo. Un itinerario por el paisaje romántico*, Barcelona, Plaza y Janés, 1987.

Betti, E., *Teoria generale della interpretazione*, Milán, Giuffrè, 1955.

Beuchot, M., "La teoría de la argumentación en Aristóteles", en C. Pereda-I. Cabrera (eds.), *Argumentación y filosofía*, México, UAM, 1986.

———, "Hermenéutica de la muerte y opción ética en Heidegger", *Revista de Filosofía* (UIA), 19 (1986).

———, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla (México), Universidad Autónoma de Puebla, 1989.

Beuchot, M., "Naturaleza y operaciones de la hermenéutica según Paul Ricoeur", *Pensamiento* (Madrid), 50/196 (1994).

———, *Hermenéutica, posmodernidad y analogía*, México, Miguel Ángel Porrúa-UIC, 1995.

———, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1996.

———, "Sobre la analogía y la filosofía actual", *Analogía Filosófica*, 10/1 (1996).

———, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1997 (2005, 3a. ed.).

———, "La hermenéutica en S. Agustín y en la actualidad", *Revista Agustiniana*, 38 (1997), pp. 139-156.

———, *Las dos caras del símnbolo: ícono e ídolo*, Madrid, Ed. Caparrós, 1999.

———, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2003.

———, "La hermenéutica analógica y la hermenéutica de Paul Ricoeur", en A. Xolocotzi (coord.), *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio*, México, UIA, 2003.

———, *El ser y la poesía. (El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético)*, México, UIA, 2003.

———, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México, Ed. Torres Asociados, 2004.

———, *Ética*, México, Ed. Torres Asociados, 2005.

———, y R. BLANCO (comps.), *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1990.

Black, M., *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos, 1968.
Bobbio, N., *L'analogia nella logica del diritto*, Turín, Universtità di Torino, 1938.
Bochenski, I. M., *Los métodos actuales del pensamiento*, 8ª ed., Madrid, Rialp, 1973.
Coreth, E., *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona, Herder, 1972.
Cortina, A., "La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?", *Estudios Filosóficos*, XXXIV/95 (1985).
Dascal, M., "Interpretazione ermeneutica e interpretazione pragmatica", *Rivista Neoscolastica di Filosofia*, 79 (1987).
Eco, U., *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Ed. Lumen, 1992.
Ferraris, M., *La hermenéutica*, México, Taurus, 2001 (reimpr.).
———, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002.
Flores, F., "Entre la identidad y la inconmensurabilidad, la diferencia. Aristóteles y Freud: el caso de la analogía", *Analogía Filosófica*, 9/2 (1995).
Foot, P. H., *Las virtudes y los vicios, y otros ensayos de filosofía moral*, México, UNAM, 1994.
Fordham, F., *Introducción a la psicología de Jung*, Madrid, Morata, 1968 (reimpr.).
Foucault, M., "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 64 (1969).
Freud, S., "Proyecto de una psicología para neurólogos", en *Obras completas*, Madrid, Eds. Biblioteca Nueva, 1967, vol. III.

Gadamer, H. G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica,* Salamanca, Sígueme, 1977.

———, *Verdad y método II,* Salamanca, Sígueme, 1992.

———, *La actualidad de lo bello,* Barcelona, Paidós, 1998 (reimpr.).

García Bacca, J. D., *Filosofía en metáforas y parábolas,* México, Editora Central, 1945, reeditado como *Introducción literaria a la filosofía,* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964.

———, *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado,* Mérida (Venezuela), Universidad de los Andes, 1967; nueva edición en Barcelona, Anthropos, 1984.

García Prada, J. M., "La producción del sentido en los textos", *Estudios Filosóficos,* 42 (1993).

Greimas, A. J., "Pragmática y semiótica. Observaciones epistemológicas", G. Hernández Aguilar (coord.), *Sentido y significación. Análisis semiótico de los conjuntos significantes,* Puebla, UAP-Premiá, 1987.

———, "La parábola: una forma de vida", en la monografía sobre Formas de vida de la revista *Tópicos del Seminario* (Universidad Autónoma de Puebla), 1 (ene.-jun. de 1999).

Grenet, P.-B., *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon,* París, Éditions Contemporaines, Boivin et Cie., 1948.

Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica,* Barcelona, Herder, 1999.

———, *Introducción a Gadamer,* Barcelona, Herder, 2003.

Gutiérrez Girardot, R., *Nietzsche y la filología clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 1966.

Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

Heidegger, M., "El origen de la obra de arte", en *Arte y poesía*, México, FCE, 1958.

Hempel, C. G., "Problemas y cambios en el criterio empirista de significado", en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México, FCE, 1981 (2a reimpr.).

Jaspers, K., *Origen y meta de la historia*, 2ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1953.

Kant, I., "Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea", en I. Cabrera (comp.), *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*, México, UAM, 1992.

Kuri, R., *Metafísica medieval y mundo moderno. Retorno a la metafísica del ser*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla-Universidad Autónoma de Nuevo León-Universidad Autónoma de Zacatecas, 1996.

López Aranguren, J. L., (véase Aranguren, J. L. L.)

Löwith, K., *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973.

Luis Costa, M., "Fenomenología y corporalidad en la ética de Emmanuel Lévinas, lectura de *De l'éxistence à l'existant*", *Analogía Filosófica*, 11/1 (1997).

Maceiras Fafián, M.-J. Trebolle Barrera, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, 1990.

Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1968.

Mier, R., *Introducción al análisis de textos*, México, Terra Nova-UAM-X, 1984.

Millet, L., *Panorama de las ciencias humanas*, Madrid, Eds. Marova, 1971.

Monsalve, A., *Teoría de la argumentación. Un trabajo sobre el pensamiento de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca*, Medellín (Colombia), Ed. Universidad de Antioquia, 1992.

Moratalla, A. D., *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.

Muskens, G. L., *De vocis* analogias *significatione ac usu apud Aristotelem*, Groningae-Batavia, J. B. Wolters, 1943.

Nietzsche, F., "El origen de la tragedia", en *Obras completas*, 3ª ed., trad. E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, Aguilar, 1951, t. I.

Olvera Romero, C., *Hermenéutica analógica y literatura*, México, Primero Editores; Cali, Colombia, AC Editores, 2000.

Ortiz-Osés, A., *Mundo, hombre y lenguaje crítico. Estudios de filosofía hermenéutica*, Salamanca, Sígueme, 1976.

———, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1986.

Pareyson, L., *Estetica. Teoria della formatività*, 3ª ed., Florencia, Sansoni, 1974.

———, *Verità e interpretazione*, 3ª ed., Milán, Mursia, 1982.

Paz, O., *Los hijos del limo*, Barcelona, Seix Barral, 1975.

———, "Entre irse y quedarse", *Cuadernos de Literatura*, México, 1 (1976).

Pegueroles, J., "El ser y la verdad en la hermenéutica de Gadamer", *Espíritu,* vol. 43, núm. 109 (1994).

Peña Vial, J., *Lévinas: el olvido del otro,* Santiago de Chile, Universidad de los Andes, 1996.

Putnam, H., *Razón, verdad e historia,* Madrid, Tecnos, 1988.

Ramírez, I. M., *De analogia,* Madrid, CSIC, 1963, 4 vols.

Ricoeur, P., "Estructura, palabra, acontecimiento", en varios autores, *Estructuralismo y lingüística,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.

———, *La metáfora viva,* Madrid, Eds. Europa, 1980.

———, "The Narrative Function", en J. B. Thompson (ed.), *Paul Ricoeur. Hermeneutics and the Human Sciences,* Cambridge-París, Cambridge University Press-Eds. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982 (reimpr.).

———, "Expliquer et comprendre", en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* París, Eds. du Seuil, 1986.

———, *Amor y justicia,* Madrid, Ed. Caparrós, 1993.

———, "De le métaphysique à la morale", *Revue de Métaphysique et de Morale,* 98/4 (1993).

———, *Teoría de la interpretación,* México, Siglo XXI-UIA, 1995.

———, *Lo justo,* Madrid, Ed. Caparrós, 1999.

Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger,* Madrid, Tecnos, 1997.

Rohde, E., U. von Wilamowitz-Möllendorff, R. Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre "El nacimiento de la tragedia",* ed. de L. E. de Santiago Guervós, Málaga, Ágora, 1994.

Rorty, R., "El progreso del pragmatista", en U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Russell, B., "Vagueness", *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 1 (1923).

Ryle, G., "¿Puede enseñarse la virtud?", en R. F. Dearden-P. H. Hirst-R. S. Peters (eds.), *Educación y desarrollo de la razón. Formación del sentido crítico*, Madrid, Narcea, 1982.

San Víctor, H. de, *De scripturis et scriptoribus Sacris Praenotatiunculae*, en Migne, *Patrologia Latina*, 175, París, Garnier-Migne, 1879.

Santiago Guervós, L. E. de, "Filosofía y retórica: Nietzsche y la interpretación tropológica del texto metafísico", *Analogía Filosófica* (México), XIV/1 (2000).

———, "La estructura metonímica de la filosofía desde el pragmatismo vital de F. Nietzsche", *Logo. Revista de retórica y teoría de la comunicación*, año III, núm. 4 (jun. de 2003).

Schiller, F., *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1932.

Schleiermacher, F. D. E., *Hermeneutik*, ed. de H. Kimmerle, Hidelberg, Winter, 1959.

———, "The Aphorisms on Hermeneutics from 1805 and 1809/10", en G. L. Ormiston-A. D. Schrift (eds.), *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, Albany, N. Y., State University of New York Press, 1990.

Sebeok, Th., *Signos. Una introducción a la semiótica*, Barcelona, Paidós, 1996.

Sebeok, Th. A.-J. Umiker-Sebeok, "'Ya conoce us-

ted mi método': una confrontación entre Charles S. Peirce y Sherlock Holmes", en U. Eco-Th. A. Sebeok (eds.), *El signo de los tres. Dupin, Holmes, Peirce*, Barcelona, Ed. Lumen, 1989.

Serrano, S., *Signos, lengua y cultura*, Barcelona, Anagrama, 1981.

Sosa, E., *Conocimiento y virtud intelectual*, México, UNAM-FCE, 1992.

Trevi, M., *Metáforas del símbolo*, Barcelona, Anthropos, 1996.

Trías, E., *La aventura filosófica*, Madrid, Mondadori, 1988.

———, "Metonimia y modernidad (réplica a Mauricio Beuchot)", en J. R. Sanabria-M. Beuchot (comps.), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, México, UIA, 1997.

Urban, W. M., *Valor y existencia*, Madrid, Universidad Complutense, 1995.

Vattimo, G., *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milán, Mursia, 1968.

———, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.

———, "Metafísica, violencia, secularización", en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992.

———, *Poesía y ontología*, Valencia, Universitat de València, 1993.

———, "Métaphysique et violence. Questions de méthode", *Archives de Philosophie*, 57 (1994).

———, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

———, *Credere di credere*, Milán, Garzanti, 1996.

Vattimo, G., "¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica", *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), LIV/156 (2005).

Vattimo, G.-M. Beuchot-A. Velasco, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, México, UNAM, 2006.

White, H., "The Metaphysics of Narrative: Time and Symbol in Ricoeur's Philosophy of History", en D. Wood (ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Londres-Nueva York, Routledge, 1991.

Zaccaria, G., "Analogy as Legal Reasoning. The Hermeneutic Foundation of the Analogical Procedure", en P. Nerhot (ed.), *Legal Knowledge and Analogy. Fragments of Legal Epistemology, Hermeneutics and Linguistics*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991.

ÍNDICE

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar
Cuidado de la edición: Maribel Madero Kondrat
Formación: M. Guadalupe Martínez Gil, del Departamento de Publicaciones
del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM

La edición de *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, de Mauricio Beuchot,
consta de 350 ejemplares. Fue impresa en febrero de 2011
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
Calzada San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
Familia tipográfica: ITC New Baskerville.

Vivimos una época de crisis no sólo filosófica sino también cultural en la que se vuelve urgente interpretar adecuadamente las ideas. La hermenéutica es el instrumento cognoscitivo de la filosofía contemporánea que se encarga de la interpretación. Tiene sus orígenes en la Grecia de Aristóteles; sin embargo, hoy en día ha recibido formulaciones que tocan los extremos relativistas y subjetivistas, es decir, se ha deslizado al paradigma de la equivocidad, en la que casi cualquier interpretación es válida. En esta obra, Beuchot busca una hermenéutica distinta, que nos haga interpretar desde un lugar diferente de la univocidad o la equivocidad. Por eso, además de ser una introducción a la hermenéutica general, también lo es de lo que el autor llama *hermenéutica analógica*, la cual resulta necesaria en el contexto que la filosofía contemporánea comprende.

MAURICIO BEUCHOT, filósofo mexicano nacido en 1950, es especialista en temas que van desde filosofía medieval y novohispana hasta filosofía del lenguaje, estructuralismo y hermenéutica. Es investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Ha publicado en el FCE *Historia de la filosofía del lenguaje* y *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje de la historia.*

www.fondodeculturaeconomica.com


9 789681 685966